UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS DE
LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL POEMA DE PARMENIDES

TRADUCCION Y COMENTARIOS

Por el Dr.

Juan David García Bacca,

Profesor de Filosofía en Quito

IMPRENTA UNIVERSITARIA
MEXICO, 1943

PROLOGO

COMO "atentado" de hermenéutica histórico-vital he confesado, en la primera página y en la portada misma, la obra presente.

Mas no he querido, allí, en primera página y a las puertas mismas de la obra, precisar el tipo especial de "crimen" del cual, con la programática deliberación del método de hermenéutica histórico-vital, esta obra se atreve a ser público e impreso "atentado".

Aunque no corremos ya tiempos de mojigatería intelectual, podría, no obstante, mover a algún celoso policía, de esos que son más bien polizones de la inteligencia, a comprarla en alguna librería y someterla al tipo de censura de ciertos censores con más censuras internas que las clasificadas por Freud.

Y es que el título entero habría de decir: "atentado de parricidio".

Claro que algunos de mis lectores recordarán inmediatamente a otra persona que, ante el Poema de Parménides precisamente, experimentó la misma tentación y se atrevió al mismo crimen, mientras que la obra presente —más cobarde y no más discreta— no pasa de ser un "atentado".

Que así, como parricidio (πατραλοία), *se le ofreció a Platón la empresa de reformar las afirmaciones básicas de nuestro viejo padre Parménides, al intentar en el diálogo "Sofista" definir el concepto de no-ser. (Cf. Sofista, 241, sg.)*

Platón sostuvo audazmente (ἐτόλμησεν) *que "el no-ente es", y hasta creyó haber puesto patente, haber sacado a luz* (ἀποφηνάμεθα) *"la idea que al no-ser ha cabido en suerte"* (τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος; *Sofista, 258 d-e); y afirmaba terminantemente que "el ser, sin duda alguna, miles de miles de veces no es" (Sofista, 259 b),* "τὸ ὂν ἀναμφισβητήτως μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι".

Tal vez, a la altura histórica en que nos hallamos, el simple intento de interpretar el Poema de Parménides merezca ya el calificativo de "atentado de parricidio".

Platón —que recordaba todavía la venerable presencia de Parménides, el de la "magnífica calva" (σφόδρα πολιός ; *diálogo Parménides, 127 b), el de la "bondad bella de ver"* (καλὸς κἀγαθὸς τὴν ὄψιν; *ibid.)— pudiera habernos dado la más cumplida explicación del famoso poema, si parecido intento programático, propio de épocas abstemias o reposadas, hubiese sido posible en la platónica: sazón de báquica borrachera eidética, de parto íntegro del hombre por los ojos.*

Para Platón, el poema de Parménides no necesitaba hermenéutica histórico-vital o interpretación desde el punto de vista de la vida helénica. Los dos, Platón y Parménides, son en el mismo presente histórico, y no hacen más que decir (λέγειν) *en voz alta y armoniosa la manera cómo la vida helénica vivía a la sazón el universo.*

Platón, que sentía a Parménides como padre suyo, y reverenciaba sus palabras como palabras paternales (πατρικὸς λόγος, *Sofista, 242 a), pudo, con perfecto sentido, cometer "parricidio"* (πατραλοία) *y lo cometió valientemente en los diálogos Sofista y Parménides, para no citar más lugares en que está de cuerpo presente Parménides, el defensor de la presencia eterna del Ser.*

A nosotros, los modernos, por mucho que lo queramos, ya no nos es vitalmente posible pasar de un "atentado", de un pecado de intención.

Tengamos cuando menos la valentía de cometerlo a sabiendas; que sólo ciertos pecados con plena audacia vital cometidos limpian el alma de esa enfermedad que es la angustia o angostura de alma, y sólo ciertos a-tentados o in-tentos intelectuales, audazmente cometidos o a-cometidos, purifican la inteligencia de esotra angostura, angustia o estrechez mental, enfermedades ambas de nuestros tiempos, en que, por maldición del maldito dios del maquinismo, van estrechándose, angostándose y angustiándonos de vez y cada vez más el mundo material y el espiritual de las almas.

Por esto, al sentirme apretado, angostado y angustiado por el mundo ambiente de nuestros malhadados días, al estremecerme ante la posibilidad inmediata e inminente de ser aplastado por cualquier bruto que disponga de suficiente fuerza bruta mecanizada, mecánicamente organizada, servida por hombres-máquinas, al servicio de

cualquier estúpida máquina de ideas, mi reacción de hombre libre ha sido salir escapado y disparado con el intento de cometer y acometer lo que en este momento siento como la, para mí, mayor barrabasada, aventura y crimen intelectual: interpretar el Poema de Parménides.

E imitando una de esas frases de nuestro Unamuno —el que de rabia y enojo se murió, que éste es, y no la angustia heideggeriana, uno de los modos castizos de morirse un español—, diría: "hay que ir a rescatar el Poema de Parménides del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado"; rescatarlo, en especial, del poder de los filólogos, de ciertos filólogos, que, los muy benditos, se creen habernos hecho un gran servicio a los filósofos con reunirnos "los Fragmentos de los presocráticos", y hasta nos ofrecen compasivos, por si no sabemos tanto chisme de griego como ellos, una traducción intransitable e ininteligible.

Contra tales filólogos, bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos en filosofía o de la filosofía, va esta obra.

Sale, pues, cargada, recargada y sobrecargada de intenciones asesinas, de atentados criminales en filosofía.

Mas el lector comprensivo, que no padezca de la enfermedad de nuestra época: "la angustia o angostura vital", no descubrirá en esta obra sino un humilde, sincero y parcial intento de "salvación individual".

ADVERTENCIAS PRELIMINARES

Primera: concerniente a la forma de traducción del Poema. He adoptado una forma mixta de verso y prosa, dando a la prosa una redacción sentenciosa, casi de fórmula técnica, para hacer resaltar la cualidad de "principios" ontológicos que ciertas afirmaciones parmenídeas poseen.

Intercalar a punto citas de versos dentro de una prosa libremente musical fué costumbre muy recibida entre los antiguos y de la que los diálogos platónicos nos ofrecen constantes ejemplos.

No habré de acudir aquí, para justificar mi intento, al hecho de combinaciones artísticas entre recitado ajustadamente acentuado y trozos de melodía o armonía compleja instrumental, usados en los poemas sinfónicos modernos.

He lamentado sinceramente, en esta ocasión más que de ordinario, no disponer de la facultad poética de un Mallarmé o de un Valéry para dar al Poema parmenídeo la forma poética y musical que le es debida.

Me permito recordar a los críticos que esta obra es un "atentado"; y se lo recuerdo, no para pedir su indulgencia y perdón, pues estoy determinado a repetir el atentado con todos los poemas de los presocráticos y con los diálogos platónicos, sino para que ellos conviertan este atentado en realidad, y pueda, con sus buenos ejemplos y éxitos, ensayar yo mismo con más probabilidades de éxito los géneros literarios de poema filosófico según el modelo "Un coup de dés jamais n'abolirà le hasard" de Mallarmé, y el de diálogo filosófico, iniciado por Valéry en "L'âme et la danse; Eupalinos".

Y la reintroducción en filosofía de las formas literarias "diálogo filosófico" y "poema filosófico" aspira simplemente a desterrar

las formas de manual, de disertación académica, de exposición sistemática... formas que están matando la filosofía y que no permiten saber si el autor "vive", y si no es una broma de mal gusto anteponer a una obra de "verdades supratemporales, supraespaciales y supraindividuales" el nombre propio de una persona concreta y viviente en este tiempo, en este espacio, en esta época histórica.

Como, desde Descartes y Kant, el "yo pienso" tiene derechos filosóficos, no me sabe bien ninguna obra de filosofía en que no esté notando que el autor, él, en cuanto fulano de tal, está viviendo, con su vida original, intransferible, irreproducible, única. No exigiría lo mismo para un libro de lógica matemática; el "yo pienso" nada tiene que hacer en lógica pura o en ciencias axiomáticamente construídas.

Segunda: He dividido el Poema de Parménides en tres partes: Proemio, Poema ontológico y Poema fenomenológico.

Los versos han sido distribuídos en estrofas según ideas conexas, y corren de 1 a 9 en el Proemio; de I.1 a I.19 en el Poema ontológico; de II.1 a II.12 en el Poema fenomenológico. Una raya larga entre dos estrofas indicará que no consta que dichos fragmentos fuesen seguidos en el Poema original. Así sucede con la estrofa II.8 del Poema fenomenológico entre las II.7 y II.9; y con los trozos incluídos en II.10.

En cuanto a la numeración de los Comentarios hay que notar que los comentarios al Proemio van numerados por P.11, P.12... hasta P.23; los del Poema ontológico, con C.I.11, C.I.12... hasta C.I.27; los del Poema fenomenológico, desde C.II.11, C.II.12... hasta C.II.18.

Tercera: El texto griego va distribuído a lo largo de la obra según lo exigen los comentarios o ideas.

Es sabido que el Poema de Parménides no se nos ha transmitido aparte; se lo conoce por citas de Sexto Empírico, de Diógenes Laercio, de Proclo, de Simplicio y sentencias sueltas de Platón y Aristóteles, resumidas en colecciones sistemáticas, tales como "Fragmente der Vorsokratiker", de Diels.

La traducción seguida se hallará a continuación.

Finalmente, las indicaciones sutiles y los consejos técnicos de mis distinguidos amigos y poetas José Carner y Alfonso Reyes, han

contribuído a dar al Poema de Parménides más sonoridad y poder encantatorio, a pesar de que estas cualidades literarias no entran en el plan estricto de la obra. Sirvan estas líneas para expresarles mi agradecimiento por su desinteresada y amistosa colaboración.

He de agradecer a mi distinguido colega universitario, Dr. José Gaos, el trabajo concienzudo y técnico que amablemente se ha tomado en la revisión de las pruebas y más en especial en la de los textos griegos de la obra.

Quito, 13 de abril de 1941.

EL POEMA ONTOLOGICO Y FENOMENOLOGICO DE PARMENIDES

EN TRES PARTES:

I) Proemio.

II) Poema ontológico: "lo pat-ente según el ente".

III) Poema fenomenológico: "lo que parece según lo que a-parece".

PROEMIO

del Poema de Parménides.

PROEMIO

I. Los caballos que me llevan
—y que, tan lejos cuanto puede el ánimo llegar, me condujeron—,
apenas pusieron los pasos certeros
de la Demonio en el camino renombrado
que, en todo, por sí misma
guía al mortal vidente,
por tal camino me llevaban;
que tan resabidos caballos por él me llevaron
tendido el carro en su tirante tensión.

II. Doncellas,
Doncellas solares,
abandonados de la Noche los palacios,
con sus manos el velo de sus cabezas hurtando
mostraban el camino hacia la Luz.

III. Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes;
y apenas se lo incita a apresurarse
arde;
que lo avivan un par de ruedas,
ruedas-remolino,
cada rueda en cada parte.

IV. Están allí las puertas de la Noche;
allí están también las puertas de las sendas del Día;
y, enmarcándolas,
pétreo dintel, pétreo umbral;

y se cierran, etéreas, con ingentes hojas;
sólo la Justicia,
            la de los múltiples castigos,
guarda las llaves de uso ambiguo.

V. Con blandas palabras
dirigiéndose a Ella las doncellas
la persuadieron con sabiduría
de que, para ellas, apartase de las puertas,
                    volando,
            de férrea piña el travesaño.

VI. Abrenlas ellas entonces
y, haciendo revolver sobre sus quicios
            ejes multibroncíneos,
                    ambiguos,
            de bisagras labrados y de pernos,
            en fauces inmensas trocaron las puertas
                    y, a través de ellas,
                    veloz y holgadamente,
            carro y caballos las doncellas dirigieron.

VII. Recibióme la Diosa propicia;
y con su diestra mano
tomando la mía,
a mí se dirigió y habló de esta manera:

VIII. Doncel,
de inmortales guías compañero,
que, por tales caballos conducido,
a nuestro propio alcázar llegas,
¡Salve!,
que mal hado no ha sido
quien a seguir te indujo este camino
tan otro de las sendas trilladas donde pasan los mortales.
La Firmeza fué más bien, y la Justicia.

IX. Preciso es, pues, ahora
que conozcas todas las cosas:

de la Verdad, tan bellamente circular, la inconmovible entraña
tanto como opiniones de mortales
en quien fe verdadera no descansa.
Has de aprender, con todo, aun éstas;
porque el que todo debe investigar .
y de toda manera
preciso es que conozca en pareceres aun la propia apariencia.

POEMA ONTOLOGICO

"Lo pat-ente según el ente."

Τὰ πρὸς ἀλήθειαν

POEMA ONTOLOGICO

"LO PAT-ENTE según EL ENTE"

I.1 Atención, pues;
que Yo seré quien hable:
Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito:
cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar.

I.2 Esta:
Del Ente es ser; del Ente no es no ser.
Es senda de confianza,
pues la Verdad la sigue.

I.3 Estotra:
Del Ente no es ser; y, por necesidad, del Ente es no ser,
te he de decir que es senda impracticable
y del todo insegura;
porque ni el propiamente no-ente conocieras,
que a él no hay cosa que tienda,
ni nada de él dirías:
que *es una misma cosa el Pensar con el Ser.*
Así que no me importa por qué lugar comience,
ya que una vez y otra
deberé arribar a lo mismo.

I.4 Menester es
al Decir, y al Pensar, y al Ente ser,
porque del Ente es ser
y no ser del no-ente.

Y todas estas cosas
en ti te mando descoger.

Ante todo:
I.5 al Pensamiento fuerza a que por tal camino no investigue;
pero, después,
le forzarás también a que se aleje, en su investigación,
de aquel otro camino por el que los mortales
de nada sabidores,
bicéfalos,
erran perdidos;
que el desconcierto en sus pechos dirige la mente erradiza,
mientras que ellos,
sordos, ciegos, estupefactos,
raza demente,
son de acá para allá llevados.
Para ellos,
la misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser.
Mas éste es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente.

I.6 *Nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser.*
Fuerza más bien al Pensamiento
a que por tal camino no investigue;
ni te fuerce a seguirlo
la costumbre hartas veces intentada,
y a mover los ojos sin tino
y a tener en mil ecos resonantes
lengua y oídos.
Discierne, al contrario, con inteligencia
la argucia que propongo, múltiplemente discutible.

I.7 Un solo mito queda cual camino: *el Ente es.*
Y en este camino
hay muchos, múltiples indicios
de que el Ente es ingénito e imperecedero,
de la raza de los "todo y solo",
imperturbable e infinito;
ni fué ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo.

I.8 Porque, ¿qué génesis le buscarías?,
¿cómo o de dónde lo acrecieras?;
que del no-ente acrecerlo o engendrarlo
no admito que lo pienses o lo digas,
que no es decible ni pensable
de ente una manera
que ya el Ente no sea.
¿Por qué necesidad,
ya que no tiene el Ente naturaleza ni principio,
arrancarse a acrecerse o a nacer
antes y no después?

I.9 Así que al Ente es necesario
o *bien ser de todo en todo, o de todo en todo no ser.*
Ni fe robusta dirá jamás
que *de ente se engendrare otra cosa que ente.*
Y así no deja la Justicia
que *el Ente se engendre o perezca,*
relajando los vínculos,
antes queda en sus vínculos el Ente.
Pero sobre estos puntos se discierne
con sólo *es* o *no es.*

I.10 Mas fué ya discernido dejar, cual precisaba,
uno de los caminos
—el impensable, el indecible,
pues no es camino verdadero—,
y de modo que el otro impela
y el verídico sea.

I.11 Y ¿de qué suerte, a qué otra cosa cabe impeler al Ente?,
y ¿cómo a serlo llegaría?
Que si lo "llegare a ser"
no lo "es";
que si "de serlo al borde está"
no lo "es" tampoco.
Y de esta manera
toda génesis queda extinguida,
toda pérdida queda extinguida por no creedera.

I.12 Ni es el Ente divisible,
porque es todo él homogéneo;
ni es más ente en algún punto,
que esto le violentara en su continuidad;
ni en algún punto lo es menos,
que está todo lleno de ente.
Es, pues, todo el Ente continuo,
porque prójimo es ente con ente.

I.13 Está, además, el Ente inmoble
en los límites de vínculos potentes
sin final y sin inicio;
génesis, destrucción
lejos, muy lejos erran,
que Fe-en-verdad las repelió.

I.14 El mismo es, en lo mismo permanece
y por sí mismo el Ente se sustenta;
de esta manera
firme en sí se mantiene,
que la Necesidad forzuda no lo suelta
y en vínculos de límite
lo guarda circundándolo.
Por lo cual no es al Ente permitido
ser indefinido;
que no es de algo indigente,
que si de algo lo fuera
de todo careciera.

I.15 Mira, pues,
cómo las cosas aus-entes
están, para el Pensar, con más firmeza pres-entes;
que tanto el Pensamiento no acierta a dividir
que ente con ente no se continúe;
ni está disuelto el ente dondequiera
y de todas maneras por el mundo
ni en un solo punto condensado.

I.16 "Lo mismo es el Pensar y aquello por lo que 'es' el Pensamiento":
que sin el ente en quien se expresa
no hallarás el Pensar;
que cosa alguna es algo o lo será
a no ser que ente sea.

I.17 Tal vino el Hado a encadenar las cosas
así es posible al Ente ser inmoble;
así que para todo
es Ente nombre propio:
para todo lo que los mortales, convencidos, fijaron ser verdadero:
para nacer y perecer
y para cambiar de lugar,
para el color aparente mudar:
para todo, *ser y no ser*.

I.18 Mas porque el límite del Ente es un confín perfecto
es el Ente del todo semejante a esfera bellamente circular
hacia todo lugar
desde el centro, en alto equilibrio;
y ello porque en el Ente precisa que ni en una parte ni en otra
algo sea mayor en algo,
algo sea en algo menor.
Ni hay manera
como el Ente, en algún cariz, más que ente sea,
y, en otro, menos que ente;
que lo del Ente es, todo, asilo;
que simultáneamente, por doquiera,
lo igual en esos límites impera.
Ni se da el no-ser;
que el no-ser fuera
quien a homogeneidad el paso le impidiera.

I.19 Y ya con esto cierro para ti
estos, acerca de la Verdad, leales dichos y pensamientos;
mas aprende, desde ellos, cada opinión de los mortales,
escuchando
de mis palabras el falaz ornato.

POEMA FENOMENOLOGICO

"Lo que 'parece' según lo que 'aparece'."

Τὰ πρὸς δόξαν

POEMA FENOMENOLOGICO

"LO QUE 'PARECE' según LO QUE 'APARECE'."

II.1 A dar se decidieron los mortales
nombre de formas de conocimiento
a dos
—que con una no basta,
(que en esto se extraviaron
lo que pusieron una sola)—;
opuestamente construídas las juzgaron
y atribuyeron signos a las dos
a cada cual diversos.

II.2 La una:
Fuego es, etéreo de llama,
ente benigno
sutil en grado sumo,
por todos modos idéntica consigo;
con la otra, por ninguno.

II.3 La otra, por el contrario,
es, como tal, lo opuesto:
Noche oscura,
pesada y densa contextura.

II.4 De su desarrollo ordenado
te diré todas las apariciones;
así de los mortales ningún conocimiento
te pasará de largo.

II.5 Pues que todas las cosas
Noche y Luz cual con nombre se apellidan
y ya que todo lo de todas ellas
de ambas potencias se hace a la medida,
todo, de vez, está de Luz colmado
y de no luciente Noche,
que ninguna otra cosa
entre ambas, Luz y Noche, se interpone.

II.6 Orbes más condensados
están hechos de Fuego menos puro;
de Noche, los que están más encimados;
mas a través de todos vuela
su partija de fuego;
y, en medio de todo,
la Demonio que todo gobierna.

II.7 Que en todas partes vige
el principio de parto terrible, el principio de mezcla;
a lo varón este principio mueve a mezclarse con lo hembra
y de nuevo, en contrario sentido,
lo hembra impele
con lo varón a la mezcla.

II.8 Lo primerísimo,
de entre todos los dioses el primero,
al Amor se formó.

II.9 Y sabrás de la etérea natura
como de todos los signos que llenan el éter;
y cuántas obras ocultas
y cómo surgieron
de la faz pura de la solar Lumbrera.
De la naturaleza sabrás y de las obras
de esa merodeadora, la Luna, de circular pupila.
Conocerás el Cielo, el omnicircundante,
y de dónde nació
y cuál lo encadenó
Necesidad rectora,
a fin de que a los astros guardara en sus linderos.

II.10 Y de qué modo
Tierra, Sol, Luna,
común Eter, galácteo Cielo, Olimpo supremo
y de los astros la ardorosa mente
moviéronse a engendrarse.

Luz ajena,
nocturno y luminoso ambiente de la Tierra.

Siempre y de todas partes mirando está del Sol hacia los rayos.

II.11 Pero tal como fuere en cada uno
la mezcla dominante de las partes
multiflexibles,
tal es la mente
que a los hombres adviene;
que en cualquier hombre y en los hombres todos
lo que de las partes naciere
conoce;
que es lo pleno
el pensamiento.

II.12 Según, pues, la opinión
estas cosas así fueron y así son;
pero, inmediatamente,
de lo que son partiendo, y a madurez llegadas,
tocará perecer a las presentes;
empero a todas ellas, a cada una,
nombre,
como insignia,
impusieron los hombres.

COMENTARIOS

COMENTARIOS

El Poema de Parménides, tal como ha llegado hasta nosotros, se compone de tres partes:

Primera: un proemio, descripción del viaje de Parménides al palacio de la Demonio "que por sí misma al sabio mortal guía". (P. I.)

Segunda: el poema que los antiguos llamaron τὰ πρὸς ἀλήθειαν, lo concerniente a la Verdad de las cosas, y que, jugando un poco con las palabras, he traducido por "lo pat-ente según el ente".

Poema ontológico, lo he denominado brevemente porque, como se verá, explica y dice (λόγος) la propia razón del ente o del ser en cuanto ser o lo que las cosas, aparezcan como aparezcan, tienen de ser.

Tercera: el poema titulado τὰ πρὸς δόξαν: lo referente a la opinión, a lo que las cosas de inmediato y sin más ostentan. Buscando un juego de palabras que aprese la contraposición con la parte anterior, creo servir a tal propósito el título: "lo que parece según lo que a-parece"; ya que, como se dirá, esta parte tercera o poema segundo pretende explicar sistemáticamente el dominio de las apariencias, de lo que sin ser requeridas o hurgadas presentan las cosas, y explicarlo no para el entendimiento (νοῦς) —que para él quedó todo definitivamente y entitativamente aclarado en el Poema ontológico—, sino para esotra manera de conocer que el heleno llamó δόξα, opinión, parecer, una especie de ciencia apariencial.

Ostenta esta parte como título compendioso el de Poema fenomenológico, que da el logos de lo apariencial (φαινόμενον).

COMENTARIOS AL PROEMIO

COMENTARIOS AL PROEMIO

P.11 *Las fórmulas "Yo soy, Yo pienso, Yo digo".*

Durante muchos, muchísimos siglos, el hombre no se ha atrevido a hablar en nombre propio, sobre todo en determinadas materias, en las mejores y más levantadas.

Hasta que valientemente, casi ateamente, Descartes asiente la filosofía sobre "yo pienso, yo existo", pasarán tantos siglos, a contar desde Parménides, que uno llega a veces a dudar si en aquellos aurorales tiempos los hombres, cada hombre, tenía nombre propio y se vivía como individuo.

Cuando Moisés, cuenta la sagrada Biblia, se atrevió en un arranque de familiaridad a preguntar a Dios "¿quién sois?", Dios respondió: "yo soy el que soy". Y sobre este "Yo soy" (Ego sum) —dicho así en absoluto y con absoluta seguridad y sin arrequives de ser por gracia de, de ser en compañía genérica o específica de y con— se construirá más adelante una Teología, la que define a Dios como el *Ipsum Esse subsistens,* como el Yo soy subsistente, como la Existencia subsistente.

Si Descartes hubiera existido unos siglos antes, supongámoslo contemporáneo con Santo Tomás de Aquino, y puesto audazmente el "yo soy, yo pienso" como fundamento del filosofar, como contacto típico e inmediato consigo mismo cual con ser absolutamente seguro, podemos estar ciertos de que se hubiese condenado tal fundamentación por "atea", por usurpar a El que de sí dijo "Yo soy" el derecho personal y absoluto de decir: "Yo soy", y de poner tal "Yo soy" como base de la seguridad absoluta de su ser.

No sé si Descartes, educado cuidadosa y largamente en la religión católica, se dió plena cuenta, al decir con seguridad absoluta "yo soy", que tomaba no en vano, sino en firme, el nombre que Dios se dió a sí mismo.

El nuevo Testamento le ofrecía otro caso de afirmación personal como testimonio personal de otro hombre que se creía y sentía Dios. Al aparecerse Jesucristo a los apóstoles, andando sobre las aguas, para calmarlos de su espanto y hacer callar los gritos de alocados que, según nos cuenta San Mateo (Evangelio, cap. IX, versos 26-27), daban, les dijo: "Yo soy, no temáis."

"Yo soy", "Ego sum", es, pues, por su tradicional empleo y por su abolengo religioso, frase divina, e indica la absoluta seguridad de El que es ser en sí, ser-en-seguridad, la Firmeza misma y subsistente.

No voy a suponer que Descartes la eligiese, consciente de su origen divino y de sus transcendencias teológicas.

Bastará admitir una elección subconsciente.

En Descartes, el hombre se siente ya "ser seguro"; la conciencia se vive a sí misma como realidad (res), como algo ratificado (res, ratum, reor), firme, firmado y afirmado en su propio ser. No tomó, pues, Descartes el santo nombre de Dios en vano, el Ego sum; lo tomó en firme, con firmeza y afirmó, valientemente y palpándose bien, "Ego sum", Yo soy.

Los teólogos contemporáneos de Descartes no sé que le echaran en cara tal usurpación y como pecado filosófico contra el segundo mandamiento de la ley de Dios. Seguramente no lo hicieron porque ellos —palpándose por dentro y notándose, en virtud de su tipo de vida, inconsistentes criaturas— nunca pudieron ni sospechar que otros se sintieran seguros y firmes en su ser, en el ser pura y simplemente humano; es decir, que no se vivían ya como criaturas.

Quien dice, pues, "yo soy" —un "yo soy" exento, señero, mondo y firme—, "está" viviéndose como en sí y para sí, como subsistencia absoluta, a lo divino, a lo Dios.

Y ahora creo resultará suficientemente claro por qué fueron precisos tantos siglos para que el hombre se atreviese a decir "yo soy", "yo pienso", a hablar en nombre propio, sin tomar en vano y como blasfemia la frase divina "yo soy".

El hombre, el hombre Descartes, se atrevió a decir "yo soy", y a fundamentar todo sobre tal fundamento, porque ya no lo vivía

como atrevimiento, porque en aquella sazón histórica la vida se vivía espontáneamente y naturalmente como "yo soy", como "yo".

Estadio de divinización del hombre; mejor, de reabsorción vital de lo que antes, de algo de lo que antes dejaba para los dioses.

P.12 *El hablar en nombre de Dios.*

Los primitivos filósofos y poetas helénicos no hablaron nunca en nombre propio.

Por su boca hablaban las Musas, demonios o dioses, héroes divinizados; y lo que en sus poemas decían era, de una u otra manera, "revelación", algo que un ser superior expresaba por el órgano humilde de una humilde lengua humana.

Cuando, pues, por ejemplo, Homero, Hesíodo y Parménides comienzan sus poemas invocando a las Musas y a ciertas diosas y poniendo en sus bocas, mejor tomando de tales bocas divinas, lo que el poema dice, no ha de interpretarse tal procedimiento como signo de modestia.

Decían en forma no personal lo que como no personal vivían.

No podían decir "yo digo, yo pienso" cuando no se vivían como "yo soy".

La forma inicial de tales poemas estaba, pues, prefijada invariablemente por el tipo de vida impersonal de sus autores y de su tiempo.

> "*Canta, oh Diosa, la ira de Aquiles, el Pélida, ira terrible*
> *que tantos dolores, a miles,*
> *acarreó a los Aqueos . . .*" (Ilíada, A, 1-2.)

> "*Cantemos, para comenzar, a las Musas del Helicón,*
> *Reinas del Helicón,*
> *la grande y divina montaña.*" (Hesíodo, Teogonía, 1-2.)

El comienzo o proemio del poema de Parménides no hace excepción a esta regla, como vamos a ver detenidamente.

Pero, ante todo, se hace imprescindible fijar el valor semidivino de la palabra "mito" (μῦθος).

La Demonio que a Parménides revela el poema ontológico y el fenomenológico llama una y otra vez "mito" a lo que ella misma dice.

A lo que se "dice" al hablar como simples mortales, como filósofos y aun como sabios, llamó el heleno "logos" (λόγος); a lo que se dice al hablar en trance demoníaco o divino, al estar en funciones de oráculo, se dió el nombre de mito.

El poema de Parménides, e igual diría de Hesíodo, es "mito", en el sentido exacto que voy a precisar.

Coloquémonos en Platón, coetáneo del mismo presente histórico que Parménides.

El hombre podrá ser o no ser una cosa exterior y corporalmente fija y definida, mas su manera de vivir no es única ni definitiva. Platón señala en el Banquete (Symposion, 202, E sig.) los siguientes tipos o formas totales de vivir humano, ordenados por potencias de creciente convergencia hacia Dios: tipo de vivir mortal (θνητός), tipo de vivir a lo filósofo (φιλό-σοφος), sofós o sabio (σοφός), demoníaco (δαιμόνιος), divino (θεῖος).

El hombre puede, por radicalmente actualizable potencia, vivir todo, el universo corporal, las acciones externas (ἐπιτηδεύματα), las ciencias, las artes, las virtudes . . . — según las cinco formas de vida dichas. Y es el Amor, el demonio Eros (ibid.), el que tiene el oficio de impeler al hombre hacia cada vez superiores formas de vida, a hacerle superar la forma de vida mortal (materialista, positivista . . .) hacia la manera de vida filosófica, ascender de ésta a la sapiente, transcender el tipo de sabio en el demoníaco, para, por fin, en última y salvadora aventura, vivir-a-lo-divino.

P.13 *El tipo de vida y la forma de hablar.*

Ahora bien: cada forma de vida se expresa a su manera, según propios tipos de decir su peculiar modo de vivir el universo total.

El filósofo y el sabio, en cuanto formas totales de vivir, se expresan y expresan todo bajo forma de "logos". Y el logos tiene, según Aristóteles, dos funciones o formas: una semántica y otra apofántica. Por la primera el logos comienza a hacer aparecer una idea o eidos; por la segunda, presenta el eidos o idea de cualquier cosa y de todas "a plena luz". Todo logos es o bien señal (σημεῖον, σημαντικός) de una idea o bien, en el ápice de su desarrollo, la ofrece descubierta y a plena luz, que eso significa el término apófansis (ἀπο-φαίνεσθαι, sacar a luz; φαίν-εσθαι, φά-ος; luz), sacar a luz una idea en y de las palabras.

No será preciso añadir que idea o *eidos* significan, desde siempre para el heleno, lo visible (ἰδεῖν, ver) de las cosas, lo que de visible u ostentable ante la vista corporal o espiritual tienen las cosas.

Cuando, por ejemplo, Platón y Aristóteles se coloquen programáticamente en plan de vivir plenariamente las formas de vida filosófica y sabia, centrarán sus teorías y explicaciones del modo como el mundo se les presenta "en ideas y en logos", en logos semánticos y apofánticos; o con términos de Husserl, exigirán que toda palabra pase de la fase de intención significativa o mención a complemento intuitivo o plena y propia patencia de una idea.

El programa "ideo-lógico" corresponde, no por casualidad, sino por imposición de la forma de vida, al tipo "filósofo-sabio", de φιλόσοφος hacia σοφός.

Mas si nos retrotraemos a aquellos tiempos en que la vida humana no había aún inventado la forma de vida "filósofo-sabio", sino que o vivía en plan de simple mortal, de semianimal perdido entre las cosas del mundo, o bien vivía a lo divino creyendo y notando recibir de los dioses lo que de la esfera de la vida animal rebosaba, tendremos que surgirá junto a esta vivencia del universo un propio y ajustado modo de expresión: el mito.

La palabra "mito" se emparenta con el verbo μύ-ειν, que es balbucear, hablar de misterios, iniciar en misterios. Cuando el simple mortal siente su lengua movida por los dioses —diciendo cosas raras, descubriéndosele aspectos insospechados y nuevos—, tartamudea y balbucea y dice μυστέρια, misterios, cosas raras, ocultas, tremebundas.

Aun los místicos posteriores, como San Juan de la Cruz, al comenzar a entrever el aspecto divino de las cosas, al presenciar en el mundo de las cosas la aurora de un sentido divino, reconocen como negativas todas las precisiones y definiciones, al parecer del filósofo y del sabio más positivas y perfectas, y exclama:

"déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo".

(Cántico espiritual, estrofa 7.)

Mito es, pues, en su primigenio sentido, expresión en palabras de la manera como un simple mortal —que no vive a lo divino, y que no ha llegado o pasado por las formas de vida de filósofo, de sabio y demoníaco— dice y habla del universo.

Mito es balbuceo divino y sobre lo divino.

Y este modo de hablar de Dios y de lo divino de las cosas, el balbuceo, el mito, es la más humilde y supersabia manera de hablar de Dios y de lo divino del mundo.

Las formas intermediarias de vida, entre la forma mortal y la divina, han ido apareciendo inventivamente poco a poco, y asentándose en sí mismas, en su plenitud, mucho más despacio.

Con Parménides y Platón inventa y ensaya tímidamente la vida humana las formas filósofo-sabio-demonio, las tres en pujante indiferenciación, en mutua complicación.

De ahí que la palabra "mito" abunde tanto aún en los dos; mientras que en Aristóteles, una de las primeras realizaciones en persona del invento vital "simple filósofo", predomine el logos, la palabra a pleno y exclusivo servicio de las ideas de una materia.

Tenemos, pues, una primera justificación de por qué la demonio-diosa que revela a Parménides una primera lección de metafísica divina emplea la palabra "mito" y no la de logos o la de idea.

Decir con tranquila e interna seguridad "yo soy" era todavía en tiempos de Parménides frase divina.

No tomó Parménides esta santa frase en vano; que en vano, en vacío, hubiese tenido que tomarla, pues Parménides no se vivía como "yo", como individuo en sí y para sí.

Fué la Diosa la que haciendo balbucear y tartamudear la mortal y espantada lengua de Parménides, dijo:

"Yo seré quien hable;
pon tú atención, por tu parte, en escuchar el mito . . ."

ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας

Y la Diosa inspirante dirá más tarde:

"Un solo mito queda cual camino: que el Ente es."
(Poema ontol. I.7.)

" . . . Μόνος δ'ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν . . . "

Y no deja de llamar la atención que en lo que del Poema de Parménides se nos ha conservado no aparece ni una sola vez la palabra *eidos,* idea.

P.14 *Programa vital platónico y parmenídeo.*

Naturalmente la palabra *eidos* preexistía desde muy antes de Parménides, como no puede menos de ser en una raza tan visual y mirona como la helénica.

Es la selección de ciertas palabras, con la concomitante eliminación de otras, dentro del acervo preexistente y disponible, lo que resulta sintomáticamente revelador en este caso.

En Platón inventa la vida humana y ensaya el tipo global "filósofo-sabio-demonio", entre los dos extremos mortal y divino. Y una de las palabras típicas de tal forma de vida es εἶδος, interpretado como εἶδός τι, como una cierta idea-en-sí; y Platón hablará largamente de la Justicia en sí, de la Belleza en sí, de la idea de hombre en cuanto tal... y hasta con su puntita de duda y de asco, aludirá a las ideas de pelo-en-sí, de barro-en-sí, de suciedad-en-sí (θρίξ, πηλός, ῥύπος. Cf. diálogo Parménides, 130, c-d); y tal estado de "ser-en-sí", propio de la idea, se expresará con la frase

εἶδός τι ( ) αὐτὸ καθ' αὐτό;

"tal idea (de justicia, de hombre, de semejanza...) en cuanto tal", en cuanto sí misma (αὐτό) (ibid. 130 b).

Esta reduplicación αὐτὸ καθ' αὐτό, tal en cuanto tal, tal en cuanto él mismo, indica a las claras que el objeto a que se aplica es notado como en sí, se descubre según él mismo, desde sí mismo, en separación de lo que no es él (χωρίς); y la faena del filósofo consistirá para este plan vital en la διαίρεσις, en separar y mantener separadas cada cosa en sí (χωρισμός). Y cuando un tipo de vida se halla, por apriori vital, centrado en la vista, como el heleno, el "en sí" y "el tal en cuanto tal" se impondrá a lo visible de las cosas, a sus ideas (εἶδος), y surgirá el problema de ver una idea (εἶδός τι) en cuanto idea y tal idea (la de semejanza, la de hombre ...) en cuanto tal idea, en cuanto y según ella misma, en sí misma,

Programa vital platónico, y consiguiente programa científico.

Mientras un tipo de vida se halla y se vive como centrado en Dios, en plan de vida divina, sin haber pasado y superado los estadios de filósofo, sabio y demonio, no puede notar ni ver nada, ni a sí mismo tampoco, como "en-sí".

Ni Platón ni Parménides se vivieron nunca a sí mismos como "en sí".

El problema de si se dan ideas-en-sí de los individuos no se pondrá con sentido, con pleno sentido, hasta Plotino.

Se comienza, pues, notando como en sí las ideas de las cosas. Parménides no descubrió el en-sí, el "tal según tal" (αὐτὸ καθ' αὑτό) de las ideas; sólo le descubrió la Diosa el "tal en cuanto tal", o "el en sí" del Ente.

> *"El mismo es, en lo mismo permanece*
> *y por sí mismo el Ente se sustenta."* (P. ont. I.14.)
>
> τωὐτόν τ' ἐν τωυτῷ τε μένον καθ' ἑωυτό τε κεῖται.

Naturalmente nada tiene que ver que Platón en el diálogo Parménides ponga en boca de nuestro viejo padre su teoría del "en sí" de las ideas.

El descubrir que las ideas pueden poseer, convenientemente separadas (διαίρεσις), un cierto "en sí", que se prestan a ser miradas cada una en cuanto tal, es el paso siguiente al descubrimiento de Parménides en su Poema. De ello hablaré largamente en los comentarios al Poema ontológico. Aquí estas consideraciones van solamente de paso para otra cosa.

P.15 *Las ideas en Parménides. Idea y Verdad.*

En Parménides no aparecen aún las ideas en el sentido platónico de la palabra; mas en su lugar, precediéndolas, aparece la Verdad (ἀλήθεια) como atmósfera luciente, unitaria, sin fisuras ni condensaciones en puntos luminosos sueltos (ideas). Y Parménides experimenta mentalmente la misma impresión que el dormido que abre de repente los ojos a la plena luz del mediodía: apercibe un bulto de luz, una como inmensa esfera luminosa, radiante, subsistente en sí, tan deslumbrante que ningún objeto particular resulta, en el primer momento, visible y perceptible en sí y aparte.

Por esto hablará Parménides de la "bellamente circular Verdad", ἀλήθεια εὐκύκλεος (Proemio, 9).

Antes de "las" ideas —así en plural, cada una en sí, y en cuanto tal— aparece en bulto, en bloque, "la" idea, lo visible como unidad total, la Verdad, lo No-encubierto (ἀ-λήθεια), la patencia del

universo en conjunto y como supraunidad, patencia suprauna dentro de la cual, como dentro de la atmósfera luminosa de nuestro mundo sensible, podrán aparecer las unidades y multitudes de cosas unas. Dentro de "la Verdad" podrán aparecer "las verdades" o visibilidades de cada cosa, las ideas. La Verdad hace posibles las ideas en cuanto ideas.

He exagerado un poco la preeminencia necesaria y preliminar de la Verdad como tipo suprauno y propio de la patencia del Universo en cuanto supraunidad, patencia que hace posible la presentación y la verdad especial de cada idea. Con esta interpretación me acerco a Heidegger. La patencia del mundo en cuanto mundo (Welt), es condición de posibilidad para que se hagan patentes y me resulten visibles, accesibles y presentables todas las cosas.

Como explicaré, el Ente de Parménides y la Verdad son lo que aparece y la luminosidad con que aparece el mundo (*κόσμος*) en cuanto supraunidad. Así que el Ente de Parménides no es la idea platónica de ente, tal como la trató Platón en los diálogos Parménides y Sofista.

Mas quédese esto aquí por unas páginas.

Frente al suprauno e irrumpiente bloque de luz —que es la manera como el mundo se presenta ante una vista que de repente se abre—, la reacción de los ojos es parpadear, que es un dejarse invadir por partes, un tragar a pequeños sorbos el mar inmenso y unitario de la luz, un acomodarse gradualmente a la infinidad luciente y subsistente.

Y parpadear de la manera dicha es el equivalente visual de tartamudear o balbucir, expresiones todas de sentirse una cosa finita ahogándose en una infinidad, de notarse estrecho, angosto y angustiado por dentro, porque la Verdad y el Ente en cuanto tales nos resultan, por de pronto, demasiado anchos, transfinitos.

Parpadear, tartamudear, balbucir. . . en cuanto modulaciones especiales de la "unitaria" sensación de sentirse finitos frente a un transfinito invasor, y en cuanto ensayo o intento de asimilarlo por partes, de abrirse gradualmente a él, se expresan en griego por el verbo *μύ-ειν*, transcripción en palabras de acción de lo que acción transfinita es. Y jugando con la unitaria etimología de las palabras mito y miope diría: que el mito es la manera como el miope —el que a partir de una pequeña distancia todo lo ve como unitaria mancha de luz— expresa y habla del mundo. Que sólo para los miopes, y miopes so-

mos todos los finitos, el mundo aparece como mundo, como trans-unidad global; sólo para el Infinito cada cosa aparece como cada cosa, como tal y no otra; sin fundirse y confundirse con la transfinitud vaga de Ente, Verdad, Mundo.

Hallamos en griego los verbos μυ-άω, μυ-έω, μυ-όω, μύ-ω, μύ-ζω, que designan: morderse los labios, hacer musculoso o retráctil y contráctil, murmurar, hablar para sí, cerrarse (ojos, boca), de donde μυστέριον es lo que se murmura en voz baja, para sí; y μύ-ωψ o miope, según Aristóteles (Problemata, 31-16), es el que parpadea para ver mejor. La raíz común a estas palabras, μῦ, es un moverse inseguro, nervioso, de inadaptación al objeto, mas en fase o intento repetido de adaptárselo y apropiárselo.

Mito tiene, por tanto, una nueva significación o una modulación visual: parpadeo, intento de ver un ser finito la Verdad, la Infinidad luciente.

Y los mitos expresan por partes y sucesivamente lo visto y los aspectos vistos, durante cada parpadeo, de la Verdad, lo que va siendo asimilado por la vista finita.

Y el primer mito, lo descubierto en el primer parpadeo, es el Mito de Parménides: la Verdad, el Ente-en-Verdad, una real atmósfera unitaria luciente.

Al primer golpe de vista le es dado, pues, "el Mundo radiante, en bloque deslumbrante".

Platón —que nació ya, en fuerza de la evolución de la vida humana, en cuanto supraindividual y preindividual, con los ojos más diferenciados y adelantados que Parménides— pasará imperceptible y brevísimamente de la impresión global de la Verdad en bloque de Mundo a objetos singulares, visibles ya en sí dentro de tal atmósfera transuna. Platón nace ya menos deslumbrado, menos expuesto a la impresión en bloque de la Verdad. Platón ya casi ni parpadea, al abrir la vista mental al mundo; distingue inmediatamente estrellas singulares, ideas-en-sí; Verdad condensada ya en estrellas, verdad deshecha en verdades. Verdad se dice ya, y es así vista, πολλαχῶς, en plural, sirviéndome de un término aristotélico.

Parecidamente: el Ente (ὄν, ἐόν) de Parménides es el mundo íntegro notado en bloque y como bloque, ser-en-bloque; y el Ente-Verdad es el ser-en-bloque-autoluciente.

A esta impresión global sucederá, ya en Platón, la visión de entes, de cosas sueltas, de ideas, así en plural y en separación radian-

te. Y podrá decir Aristóteles, un poco más adelante, que ser (ὄν) se dice en plural (πολλαχῶς); que ser, bien mirado, es "seres"; como montón, mirado de cerca, es piedras; como rebaño es ovejas, como bosque es árboles.

Tenemos ya una preliminar caracterización de mito: balbuceo y parpadeo, modo de hablar y ver un conocedor finito, en cuanto que por primera vez en la historia de la vida humana se despierta y abre y hace patente o da posibilidad de acceso (Gegenstehenlassen, de Heidegger) al Ser y a la Verdad, al Mundo en cuanto totalidad radiante.

Y el Ser y la Verdad —así, bajo su forma transfinita, dilatando peligrosamente las potencias del hombre, nuevecitas aún, novatas, sorprendidas— han de ser vividos como algo divino, como superiores al hombre, como Demonio o como Dios.

Y en nombre o como inspirado por especiales Demonios o Diosas hablará nuestro padre en la filosofía, Parménides, el viejo.

Habremos, pues, de poner especial cuidado en precisar este nuevo y auroral tipo de mirar, de ver y de hablar de el Ente y de la Verdad, sin caer ni tan sólo en la manera platónica de mirar, ver y hablar de los seres-verdades, o seres-en-verdad, seres-en-autopatencia que son las ideas-en-sí de Platón, ni en la aristotélica de mirar, ver y hablar de los seres y de las verdades, aparte unos de otros.

P.16 *El rapto parmenídeo y el método dialéctico.*

Dentro de esta atmósfera transunitaria de luz se desarrolla todo el Poema.

El Proemio va a describir el método típico de abrirse a tal impresión global, a la visión del mundo-en-bloque-radiante.

Y voy a contraponer este método, y lo por él visible y alcanzable, al método dialéctico o diairético de Platón y al definitorio de Aristóteles.

Describe Parménides en el Proemio cómo fué arrebatado al cielo de la Verdad, sirviéndose de una metáfora clásica ya en su tiempo y de que echará mano también Platón en el Fedro (246, sg.).

Ante todo, tal metáfora es genuinamente helénica. La estudio paso a paso.

Como se canta ya en los himnos homéricos (XXXI), "Helios, el Sol, sale todas las mañanas en su carro, tirado por caballos de deslumbrante blancura, de cuyas narices se escapan en apresurados re-

soplidos la luz y las llamas. De pie sobre su cuadriga, avivándola incansable, aparece el Sol en toda su radiante majestad, asaeteando con sus miradas terribles, casco dorado en la cabeza, inmenso surtidor de luz, mientras que sus vestidos, sutiles y magníficos, flotan al soplo de la brisa matinal".

Y ya más hacia el tiempo de Parménides, Mimnermo (nacido por el 620 antes de nuestra era) cantaba en una elegía al Sol:

"A Helios cayeron en suerte
como trabajo propio
los días todos;
y ni El ni sus caballos
pueden descansar un momento
apenas la Aurora,
la de los dorados dedos,
abandonando el Océano
se levante en el Cielo;
asciende entonces Helios por las olas
sobre alado, cóncavo lecho
por las manos de Hefesto trabajado . . ."

(Antología lírica de Hiller-Crusius, 1911, nº 11 de Mimnermo; traducción castellana del autor.)

Una primera humanización o aplicación de esta metáfora divina al dominio humano la hallamos en la leyenda de Faetón.

En los tiempos de la Ilíada, Faetón es aún un epíteto del Sol. Faetón tiene igual raíz que φάος, φαίν-εσθαι, luz, aparición luminosa; Faetón es "luciente". Más tarde se lo distinguirá del Sol y llegará a ser hijo suyo, nacido —como se cuenta, así lo cuento— de la unión del Sol con la oceánida Clymene, esposa de Mérops, rey de los Etíopes. La mortal historia de Faetón es bien conocida: joven presuntuoso y atrevido, quiso un día conducir la carroza solar de su padre; a pesar de los temores y consejos de su madre, emprendió la carrera; mas, no pudiendo dominar los caballos, se apartó de la segura y cotidiana ruta del Sol, se aproximó demasiado a la tierra; a tal punto que los ríos se evaporaban y la tierra ardía. Júpiter, que presenciaba el espectáculo, quiso evitar un incendio universal y con uno de sus rayos consumió al atrevido Faetón, semidiós-semimortal, aspirante a Sol.

La mitología griega añade que Faetón fué largamente llorado por sus hermanas, las "Helíadas", las Doncellas solares, que tanto, tanto lloraron que, al fin, un día, aparecieron convertidas en sauces llorones alrededor de la tumba de Faetón, el aspirante a Sol.

Parménides es un Faetón que se cura en salud.

Son doncellas solares (ἡλιάδες κοῦραι), son Helíadas, las que conducen el carro que ha de llevarle hasta la Luz (εἰς φάος) ; los caballos que tiran del carro son caballos resabidos, caballos sabios (πολύ-φραστος), tan sabidos que conocían solos con absoluta seguridad el camino que a la Verdad conduce, camino re-nombrado (πολύ-φημος), famoso (φήμη) ya para tales caballos.

El carro y los caballos que a Parménides enderezan hacia el palacio de la Diosa no son, como los que Platón describirá, y según él describiremos, en el diálogo Fedro, ulterior trasposición de esta metáfora clásica.

Los caballos del carro de Parménides forman, propiamente hablando, una "cabalgata", es decir, tiran unitariamente (Ἵπποι ταί; nótese el femenino plural) ; son caballos re-sabidos, que saben hablar parafraseando, comentando, descubriendo ordenadamente (φραστός, φράζειν; frase) muchas cosas (πολύ).

Apenas tomaron sobre sí a Parménides, sacándolo de la tierra, vulgar asiento de los mortales, lo conducen precisamente

"por el renombrado camino de la Demonio".

No tiran, como los caballos del Fedro, en opuestas direcciones (Fedro, 246 a sg.) ; sólo uno de los caballos que nuestras mortales almas conducen conoce el camino de la Verdad, según Platón; el caballo bueno y de buena raza (ὁ καλὸς κἀγαθὸς καί ἐκ τοιούτων) ; el otro tira en dirección opuesta y fácilmente se descamina (ὁ δ' ἐκ ἐναντίων καὶ ἐναντίος).

Tiran los caballos de Parménides unitariamente; por eso dice el poeta que marcha

"el carro en tirante tensión tendido";

y la reduplicación reforzante "tir-ante, tens-ión, tend-ido", traduce la fuerza de la palabra griega τι-ταίνουσαι. (Nótese el tipo de reduplicación reforzante en τι-τείνω; τι-τρώσκω; γι-γνώσκω; δί-δωμι . . . etc.)

Se trata de un carro casi tan re-sabido como los caballos, de una carroza con tantas ansias celestiales que

"apenas se la incita a apresurarse
arde;
que la avivan un par de ruedas
ruedas-remolino
cada rueda en cada parte".

En vez de ruedas-remolino dice el texto "círculos arremolinados" (δινωτοῖσι κύκλοις). Recuérdese que para el heleno el círculo es la figura perfecta, la llave de la geometría y de la mecánica entera; y así dirá Aristóteles en su Mecánica que el círculo es "πάντων μαθηματικῶν ἀρχή", "principio de todo lo matemático"; y que casi todas las leyes sobre movimientos mecánicos (τὰ πάντα σχεδὸν τὰς περὶ τὰς κινήσεις τὰς μηχανικάς) pueden ser reducidas, directa o indirectamente, al círculo (εἰς κύκλον ἀνάγεται) (Mechanica, 847, b; 4-8).

Las ruedas de la carroza de Parménides son "ruedas aladas"; tan de prisa y tan en remolino marchan —apenas los caballos pisan certeros, cual reputados conocedores del camino (ἄγουσαι)—, el camino de la Verdad, que

"chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes;
y, apenas se lo incita a apresurarse, arde . . ."

El tipo de carro y de caballos, que a Parménides conducen, pertenecería, según la clasificación del diálogo Fedro, al tipo propio del carro y caballos de los dioses, al tipo de carro alado (πτηνὸν ἅρμα) de Júpiter, al tipo de carro solar descrito por Homero y por Mimnermo.

"El conductor máximo en los cielos, Júpiter (dice Platón, Fedro, 246 c), guiando alada carroza, va el primero, embelleciéndolo todo, cuidando providentemente de todo. Síguele el ejército de los dioses y de los demonios, en once órdenes bellamente distribuídos. Unicamente Hestia, entre los dioses, la diosa del hogar, quédase sola en casa . . ." Van también en el cortejo "muchas y bienaventuradas diosas".

p.17 *El cortejo de demonios y diosas.*

Algunas de las demonios del cortejo celestial hacen de conductoras en el arrebatado viaje de Parménides al cielo, al palacio de la Verdad. Y son precisamente demonios y doncellas solares, Helíadas.

Demonio significa en griego "brillante, esplendente" (δαί-μων), con luz derivada de su proximidad a Helios, al Sol, a Júpiter. Las Helíadas son, pues, demonios solares. Nadie mejor que ellas, personificación de los rayos del Sol, pueden saber el camino que conduce a

" . . . la Demonio
que, en todo, por sí misma
guía al mortal vidente".

Discuten los intérpretes, ya desde muy antiguo, qué Demonio es la que por sí misma guía al sabio o vidente mortal. Sexto Empírico sostiene que la tal Demonio es la Filosofía. En tiempo de Parménides no tenía aún la Filosofía un carácter suficientemente destacado para constituir una diosa, y cuando más adelante llegue a poseerlo, no será ya diosa o demonio, sino facultad humana.

El sentido de filosofía, hacia el tiempo de Parménides, nos lo da Platón al caracterizar al filósofo como φιλοθεαμῶν, como amigo de mirar, cual contemplador sistemático.

Intentemos precisar de qué Demonio se trata.

La tal Demonio tiene las siguientes características según el Poema:

a) *"en todo, por sí misma al vidente mortal guía".* Aun a trueque de desentonar un poco de las vulgares y vulgarizadas traducciones, he dicho "vidente mortal". El griego dice εἰδῶτα φῶτα, y se prestaría a la transcripción "luces videntes", así en plural de φά-ος (φά-οτα, φῶτα), que a esto pueden llegar ciertos mortales: a ser luces videntes, luces que saben (εἰδώτα), y no como la luz ordinaria que hace ver y no ve ella misma, no es luz vidente. Pero creo que existen unos pequeños chismes de acentos que impiden esta linda traducción.

Dejando, pues, la traducción de φῶτα por luces y acomodándonos a la ordinaria de "mortal", sancionada por acentos y códices, hagamos resaltar la fuerza de εἰδώτα, vidente (εἰδῶς, εἶδος, ἰδεῖν).

La Demonio buscada debe tener estrecha relación con la vista y la luz; nada, pues, de extrañar que sean doncellas solares, Helíadas, las que hacia Ella conduzcan al mortal "vidente".

La Demonio habrá de ser, pues, una personificación del Sol, él Sol mismo o la Verdad en cuanto Sol inteligible o la esfera del Ente-en-Verdad en cuanto Sol noético.

b) La tal Demonio "guía por sí misma y en todo" al mortal vidente: (ἣ κατὰ πάντα αὐτὴ φέρει). Las Helíadas, por su parte, llevan el carro hacia la Luz (εἰς φάος): "el camino hacia la Luz iban mostrando".

La luz, en cuanto tal, como atmósfera suprauna, como esfera luciente y omniabarcante, es la única realidad que puede por sí misma y en todo guiar a un "vidente".

Por tanto, la Demonio buscada es la Luz misma o una personificación inmediatamente conexa con la Luz.

c) Unos versos más adelante llama Parménides a la Demonio "diosa" (θεά):

"Recibióme la Diosa, propicia . . ."

Las Helíadas conducen a Parménides hacia una Demonio que por sí misma y en todo al vidente mortal guía. Si la Demonio por sí misma y en todo al vidente mortal guía, no se explica por qué tienen que meterse las Helíadas. Sería como si en pleno y resplandeciente día pretendiese alguien llevarnos hacia el Sol alumbrándonos con candelas. Mas la contradicción se desvanece si se tiene en cuenta que las Helíadas no son diosas o demonios cualesquiera, sino personificación de los rayos mismos del Sol (ἥλιος, ἡλιάδες); así que su intervención en nada se opone a que la Demonio buscada "guíe por sí misma y en todo al vidente", pues guía por sus mismos rayos, virginales, nuevecitos siempre (κοῦραι).

Ahora bien: la prerrogativa de guiar por sí misma y en todo a un "vidente", en cuanto tal es prerrogativa "divina". Sólo lo Absoluto, concebido como la Idea, lo por excelencia visible, podría guiar en todo (κατὰ πάντα) y por sí mismo (αὐτή) a un tipo humano centrado vitalmente en el ver, en ideas (ἰδέα, εἶδος, ἰδεῖν).

La Demonio buscada es, pues, una diosa, una personificación de lo Absoluto bajo la forma de Idea resplandeciente, de Sol inteligible en funciones de guía para los videntes.

Recuérdese que para Platón lo Absoluto (ἀν-υπό-θετον) se aparece bajo la forma de Idea de Bien (Ἰδέα Ἀγαθοῦ) y que es llamado Sol inteligible (ἥλιος νοητός, Rep. 508, 509).

Lo Absoluto, en cuanto tipo original y supremo de realidad, no necesita ya de soporte alguno (ἀν-υπό-θετον); consistente plenamente en sí, por sí, para sí mismo, puede "aparecerse" de mil maneras: como el Bien, como la Idea, como Persona, como el Acto . . . Todo lo cual son sólo "fenómenos", apariciones, casi iba a decir apariencias de una Realidad, de la Realidad absoluta que está muy por encima de inteligencia y esencia (ἐπέκεινα νοῦς καὶ οὐσίας). (Platón, Rep. 508.)

Y en esto consiste uno de los aspectos de la transcendencia de lo Absoluto: que puede aparecerse de mil maneras, presentarse bajo mil formas distintas, sin que ninguna de ellas le sea esencial. Puede darse la esencia que quiera y la verdad o tipo de patencia que quiera. Lo Absoluto crea su esencia y su verdad.

Pero no voy a descaminarme por aquí. Vea el lector curioso tratado largamente este punto en mi obra *Invitación a filosofar*, vol. I, sobre el conocimiento filosófico, cap. III, 14-15 (México; Casa de España, 1940).

La Demonio buscada es, pues, una Diosa: es decir, una "aparición" especial de lo Absoluto, personificada en un tipo de cosa, suficientemente vaga para no poseer consistencia propia, sino remitirnos y obligarnos a transcenderla y transcendernos hacia lo Absoluto.

d) La Demonio buscada y hallada bajo forma de diosa se halla colocada en la jerarquía celestial por encima de Θέμις y de Δίκη, de la Firmeza y de la Justicia. Estas dos diosas son reconocidas por todas las antiguas mitologías.

En Homero (Cf. Ilíada, XX, 4; Odisea, II, 68; Ilíada, XV, 87, 95), Themis o la Firmeza desempeña el papel de heraldo o pregonero de Júpiter, convoca a los dioses, comunica al universo las órdenes del "Padre de los dioses y de los hombres"; órdenes que son llamadas con el nombre mismo de la diosa, Θέμιτες Διός; de donde, más adelante, las órdenes de la justicia humana recibirán también el nombre de la diosa, Θέμιτες: lo estatuído, lo firme, lo en firme. Themis es el orden o lo fijo del universo; y es el equivalente mitológico de esencia. Themis es "esencia", dicha en balbuceo, esencia entrevista en parpadeo. Themis es el mito de esencia. Y en cuanto Themis que-

da vinculada con Júpiter, como su esposa (Hesíodo, Teogonía), la Firmeza o el Orden es una-de-las maneras de aparecerse lo Absoluto que está muy por encima (ἐπέκεινα) de la "esencia" misma, de Themis, y de la Inteligencia, simbolizada por Metis, la primera esposa de Júpiter, Dios de la Luz.

Themis es la diosa que "ve todo" (πανδερκής); Esquilo la llama madre del "previsor" Prometeo, y en Delfos se conservaba la tradición de que la Firmeza había transmitido a Febo (al resplandor solar personificado) el poder profético, el oficio de universal oráculo (Esquilo, Euménides, 1-8).

Dike o la Justicia es, con Eunomia y Eirene, una de las hijas de la Firmeza (Hesíodo; Teogonía, 135, 901). Eunomia es la Firmeza misma manifestada o aparecida en las leyes (νόμος), causa del bienestar (εὖ) y de la belleza (εὖ) en las ordenanzas y orden sociales. Dike o la Justicia es la Firmeza aparecida bajo la forma especial de lo "exacto", lo "ni más ni menos", "lo de cada uno", "lo tal en cuanto tal"; Dike es la Firmeza en cuanto de-finidora de-finitivamente.

Por este motivo veremos en el Poema ontológico (I.9) que la Justicia posee, según Parménides, funciones ontológicas, de-finiendo, manteniendo en sus límites o fines al Ente, de modo que no los traspase hacia el no-ser y la génesis:

"Y así no deja la Justicia
que se engendre el Ente o que perezca,
los vínculos relajando,
sino que en vínculos el Ente queda."

Por fin, Eirene (Irene), la Paz, es la Firmeza "tranquila", el silencioso orden del universo.

Me fijo un momento más en la Justicia, por sus futuras faenas ontológicas.

Según Platón, la Justicia consiste en "hacer cada cosa lo suyo" (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Cf. Fedro, 247 A; Rep. lib. I), en ser cada cual lo que es, ni más ni menos. Es la Justicia la personificación de la identidad, del ταὐτόν o τὰ αὐτοῦ, de donde viene la fórmula αὐτὸ καθ' αὑτό, tal en cuanto tal, y las fórmulas de Parménides

τωὐτὸν τ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται·

afirmación plenaria de la identidad del Ente consigo mismo, de su Justicia, de ser lo justo, lo exacto, sin ni más ni menos.

Justicia es, pues, diosa ontológica; y su función es la identidad. Cuando, no mucho más tarde, Platón la desdivinice, se presentará humildemente como "identidad", y dará origen a la fórmula de la identidad según los helenos, al "tal en cuanto tal", a esa original re-duplicación que pliega tan exactamente la cosa consigo misma que pone patente la unidad de ella consigo misma.

En el poema ontológico explicaré detenidamente esta evolución de Justicia a identidad.

La Demonio buscada se ha patentizado como diosa a cuya presencia conducen, humildemente, la Justicia y la Firmeza (P.8).

Y, como según queda dicho, la Diosa terminal, "por sí misma y en todo al mortal vidente guía", se sigue que la Firmeza y la Justicia son solamente apariciones especiales de tal Diosa.

¿Qué y quién es, por fin, esta Diosa?

Por lo que diga en el Poema ontológico podremos sacar lo que es, ya que el poema ontológico es la autorrevelación de tal Diosa.

No es, pues, tal diosa la filosofía, como quiso Sexto Empírico.

En Parménides, como se va ya viendo, no había aún inventado y creado la vida humana el tipo de "filósofo-sabio-demonio", y menos el tipo de filósofo puro y simple. Nos hallamos en el estadio preliminar, en el paso entre mitología y ontología, hacia ontología; y en una preontología cuyo plenario desarrollo dará la ontología platónica y, más tarde, la aristotélica.

P.18 *Carácter luminoso del Proemio.*

Todo el proemio del Poema está bañado en atmósfera de luz, ambiente helénico. Recopilo los datos:

a) es una demonio (δαι-μων), diosa luciente, la que hacia sí conduce en todo.

b) guía hacia sí al mortal "vidente", eidético (εἰδώς).

c) se sirve de Helíadas, de doncellas lucientes como el Sol (ἥλιος, ἡλιάδες).

d) las Helíadas abandonan los palacios de la Noche; δώματα Νυκτός.

e) y, para que salga a luz su congénita luz, van "con sus manos los velos de las cabezas apartando".

f) así "van mostrando el camino hacia la Luz".

g) y, al final de tal peregrinación, contemplará Parménides "de la bellamente circular Verdad la inconmovible entraña": la Verdad, lo des-cubierto (ἀ-ληθής), lo a plena luz ya y definitivamente.

Se trata, pues, de una re-velación luminosa y de cosas luminosas.

P.19 *Meta de la cabalgata parmenídea.*

Los caballos o cabalgata que llevan a Parménides, lo condujeron

"tan lejos cuanto puede el ánimo llegar".

Sexto Empírico (Adversus mathematicos, VIII, pág. 213, ed. Becker) junta en uno caballos, carroza y ánimo, interpretando tal conjunto como "τὰς ἀλόγους ψυχῆς ὁρμάς τε καὶ ὀρέξεις", como los ímpetus y apetencias irracionales del alma. Por lo que hace poco he dicho de tipo de carro y caballos, comparándolos con los correlativos tipos del Fedro, se ve que Sexto Empírico anda completamente descaminado.

Carroza y caballos son del tipo de los de los dioses que siguen a Júpiter; son caballos racionales; y las ruedas del carro están formadas de círculos, de la figura perfecta para el heleno, y animados, además, de movimiento en torbellino o remolino, acelerado por momentos, anhelante; y, como añade el poema, las dos ruedas son exactamente iguales, son ruedas-remolino. Nueva característica que las clasifica entre las ruedas de las carrozas divinas, pues, según Platón (Fedro, 247 B),

τὰ θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥᾳδίως πορεύεται,

las carrozas de los dioses están perfectamente equilibradas y simétricas de piezas (ἰσο-ρόπως), por eso pueden marchar fácilmente.

Al revés sucede con las carrozas de los mortales; los caballos son de razas contrarias y tiran, al menor descuido, en opuestos sentidos.

Además, los caballos condujeron a Parménides "tan lejos cuanto puede el ánimo llegar", o cuanto puede al ánimo bastar; y, por el resto del poema, se ve que el ánimo de Parménides no se contentaba con la satisfacción de los impulsos y apetencias alógicas o irracionales; sólo se aquietó con la revelación ontológica, con el logos del ser. Son, pues, ánimo (θυμός), caballos y carroza eminentemente racionales.

Parménides es arrebatado al cielo de la ontología con sola su alma racional.

P.20 *Caos —Natura naturans— ser-a-lo-hegeliano.*

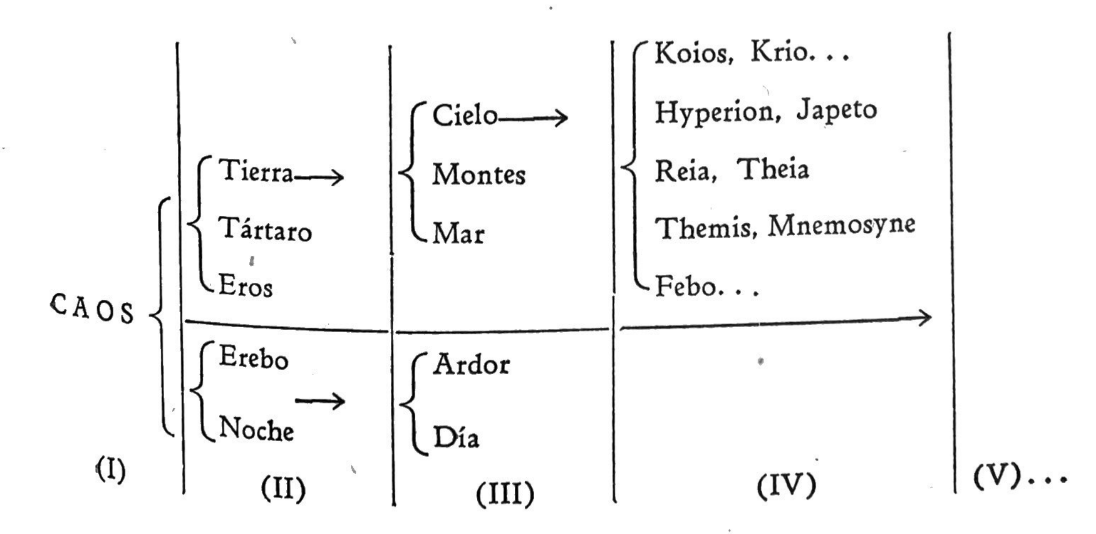
El cortejo —carroza, caballos, Helíadas con Parménides— llega ya al término de la peregrinación.

Aparecen "las puertas de la Noche, y allí están también las puertas de los senderos del Día, enmarcadas en pétreos dintel y umbral..."

Enlacemos esta descripción con sus antepasados y descendientes, con Hesíodo y con Platón (Teogonía y Fedro, sobre todo).

En mi obra *Orígenes y evolución de la ciencia física moderna* (Tucumán, 1941), he estudiado largamente la Teogonía de Hesíodo en relación con la ciencia helénica, dando una interpretación detallada de las primeras personificaciones teogónicas de Hesíodo, mostrando que encierran todas una explicación científica del mundo, sólo que hablada en "mitos", en metáforas teológicas.

Traduciendo del lenguaje teogónico al lenguaje científico de nuestros días los primeros engendros teogónicos, los más interesantes para el presente estudio, forman la siguiente sucesión:



Caos no significa en Hesíodo, como entre nosotros, un revoltijo y maraña de cosas, el universo de objetos convertido en cajón de sastre. Caos significa, dicho brevemente y con una terminología posterior, lo mismo que *Natura naturans*. Caos es la naturaleza bajo forma de tensión preliminar, de implicación dinámica, tomada en aquel auroral instante en que se hallaba aún indiferenciada, imbricada, en inmediación consigo misma; pero, latiendo, a la vez, en multiforme tensión, en pujos incontenibles de diferenciación polimorfa. Las evoluciones del Caos, así entendidas, van dando la *Natura naturata*, los tipos variados de cosas, pero de tal manera que los engendros posteriores posean cada vez menos tensión interna y expansiva, menor potencia diferenciadora. Dispone, pues, Hesíodo en la Teogonía, las cosas por orden de potencias descendentes de tensión óntica.

El Caos es la Natura entera, todo lo que vemos, se vió y se verá en el mundo físico; sólo que el Caos es todo ello bajo forma de tensión inicial, de implicación dinámica, de semilla en trance y a punto de reventar y diferenciarse progresivamente en tantos tipos de engendros concretos cuantos sean los tipos de cosas del universo.

De este estado del mundo físico —estado de suprema indiferenciación en suprema tensión, de multiforme indiferenciación a multiforme presión, cual la del vapor— surgen inmediatamente dos diferenciaciones básicas, dos series de engendros más determinados ya, pero inferiores al Caos en tensión óntica: a) la serie ex-tensional pura, con las personificaciones de Tierra (Γαῖα), Tártaro (Τάρταρος) y Eros (Ἔρως); b) la serie "diáfana" pura, con las personificaciones de Erebo-Noche, Ardor-Luz (día).

La serie a), extensional pura, se subdivide en dos:

aa) los engendros que personifican el aspecto de "ex", de exteriorización, de dilatación en dimensiones; y son la Tierra y el Tártaro, la superficie en cuanto seguridad externa, en cuanto lugar seguro (ἕδος ἀσφαλές) para la ulterior aparición y desarrollo de las demás cosas, y el Tártaro o tercera dimensión, pujante en gérmenes, campo profundo y latiente bajo la presión de los gérmenes ocultos de las cosas.

bb) la "tensión" (principio componente de la ex-tensión) quedará personificada en Eros.

Naturalmente todos estos términos —extensión, dimensión, lugar. . .— han de ser entendidos bajo forma "primigenia", de impli-

cación dinámica, de indiferenciación pujante y a presión, y no bajo forma "óntica", de seres ya totalmente desarrollados, cual entre nosotros, colocados ya al extremo de la evolución cósmica.

Entre nosotros, el mundo —la extensión, las dimensiones, el lugar, el tiempo . . .—, están bajo forma de *Natura naturata*, naturaleza exhausta ya, agotada en su potencia diferenciadora y creadora, tan diferenciada ya que la tensión interna resulta casi nula, y la multiplicación de los seres ha caído ya en el tipo de re-producción, de repetición estilizada según los moldes casi inflexibles de la especie.

Para entender a Hesíodo es preciso retrotraer todos estos aspectos a un primigenio estado de "involución general", de χάος, de Natura desquijarándose (χαί-νω), abriéndose por el exceso de tensión de tal estado de suma indiferenciación hacia diferenciaciones cada vez más definidas, pero también con tensión interna cada vez menor.

Es un problema semejante al propuesto en la Logik de Hegel: presentar los conceptos por orden de potencias, ascendentes hacia diferenciación, descendentes en cuanto a interna tensión; para ello se parte del ser, entendido precisamente bajo el aspecto de Inmediato-indeterminado-incomplejo (das unbestimmte einfache Unmittelbare).

Para Hegel, ser no es un ser especial, ni una manera de ser de todos los seres; el Ser (Sein) de un ser especial (seiendes) consiste y se mide por el grado de tensión, de potencia evolutiva que posee en el estado de indiferenciación, de indeterminado, de inmediato consigo mismo. Como si dijésemos que el ser de ese ser especial que es un resorte, no consiste en la forma determinada que el resorte presenta una vez desarrollado y extendido, ni en el grado de complejidad material o de espirales que cuenta y ostenta, así en su estado de distensión actual, de estiramiento presente y total, sino que el ser "resorte" consiste y se mide precisamente por el grado y potencia especial que posee cuando está en "inmediación consigo mismo" (Unmittelbares), recogido en sí, apretado, comprimido, indeterminado visualmente (un-bestimmtes), sin presentar sus partes o estructuras, en estado de simplificación (einfaches), de replegamiento (faches, ein) sobre sí y en sí, en tensión disparable y, por disparable, implicada, indiferenciada, inmediata. Tal sería, metafóricamente, el ser del ser especial que llamamos resorte.

Pues bien: para Hegel ser es todo ser y todo el ser y todos los seres especiales en cuanto se hallan en ésta forma de tensión implicante, de recogimiento a presión, de encogimiento dinámico, explo-

tante, en bala-explosivo. Y es claro que, reducidos todos los seres y todo el ser de cada ser a tal estado, aparecerán como sumamente in-determinados, incomplejos, sin internas diferencias, indefinibles. Por esto, el ser en cuanto tal y el ser de cada tipo de ser son lo in-definible, in-determinable, in-complejo, in-mediato, vago al parecer y simple. Pero todos estos aspectos no deben tomarse estáticamente; son formas de expresar los aspectos de implicación, incomplejidad, indiferenciación a que es preciso llevar los seres plenamente diferenciados, exteriorizados, extendidos . . . para que adopten y para que sepamos el grado de su potencia expansiva, de su tensión dinámica, y para que así, reducidos a explosivos típicos, podamos presenciar su evolución, su autocreación, su hacerse "seres", ver surgir el Seiendes (tal ser) del Sein, de "el ser" de tal ser.

Hay seres que apenas si poseen, en este sentido, ser; tal, la cantidad que se halla por esencia tan extendida, tan diferenciada en partes, tan compleja que ya no tiene tensión interna, aspecto alguno de indeterminación pujante, de inmediación diferenciable. Por esto la cantidad es el ser de tipo inferior. Es un ser con mínimo de ser.

La vida, por el contrario, es ciertamente un ser especial, pero posee siempre un resto de tensión disponible, indiferenciado aún, en estado de incomplejidad pujante y reventona, en inmediación consigo misma, inmediación desarrollable que dará, por ejemplo, en la vida mental, lugar y posibilidad a la mediación entre sujeto y objeto.

Y la vida, en cuanto "ser", y bajo la auténtica, genuina y propia forma de ser, no se medirá en rigor por su estado diferenciado, complejo, mediato (bestimmtes, faches, mittelbares), sino por su estado propio de Inmediato-indeterminado-incomplejo, por su forma en tensión, por su potencia explosiva.

La Idea será para Hegel el Ser absoluto, porque posee una potencia tal de automediación, de autodeterminación, de autocomplicación, que puede explotar en todos los seres, que puede desarrollarse en todos ellos, determinarse según todas las determinaciones, aparecerse por medio y en medio de todo, siendo todo y todas las cosas "medios", estadios intermedios entre ella y sí misma, entre su primitiva e inmediata intimidad (an sich) y su interiorización (bei sich, für sich), a través (mittelbares) de su exteriorización transitoria (ausser sich).

La Idea, bajo forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo, bajo forma de primigenio y total explosivo, es el Ser (Sein), la idea de ser, o el ser total (Seiendes) bajo forma de Ser (Sein).

La lógica de Hegel no es, pues, sino la exposición sistemática de todos los seres e ideas concretos, determinados, complejos, estructurados, definidos . . . en cuanto se hallan bajo forma de inmediación-indeterminada-incompleja, en reducción a tipo de explosivo, a estado de germen. Cada cosa a su tipo de germen, a su forma especial de explosivo; y, entonces, en tal estado de inmediación-indeterminada-incompleja de cada cosa consigo misma aparece lo que de ser tiene tal ser.

Después, a partir de tal estado de explosivo típico de cada cosa, vendrá la distensión, determinación, complejidad y mediación típicas de cada cosa, su fenomenología, su aparición razonada y razonable (logos), la manifestación de su ser concreto por su ser auténtico y primigenio, la razón del Seiendes por el Sein, de ser "tal" ser por su "ser".

Naturalmente, lo veremos al tratar del poema ontológico, tal concepto de ser dista inmensamente del concepto helénico de ser.

Pero aquí me interesaba Hegel para Hesíodo. Y a Hesíodo vuelvo.

P.21 *El Caos, como ser del ser físico.*

El Caos de que parte la Teogonía de Hesíodo no es, como he dicho, el revoltillo de todas las cosas del mundo; ni siquiera una nebulosa, tipo Laplace, de elementos primeros, plenamente constituídos, a cuyo conjunto no falta sino dejar correr el tiempo para que las leyes impriman y ostenten el orden en ellos incluído.

El Caos es toda la Naturaleza —pasada, actual, futura— reducida al estado de germen, de inmediación consigo misma, de indeterminación e incomplejidad, todo ello a tensión, a tensión infinita, tanta y tan potente que por sucesivas mediaciones, determinaciones y complejidades, surgirán todas las cosas, aun los elementos y los dioses.

Por eso resulta tan difícil no correr demasiado al interpretar Hesíodo y Hegel.

Transponiendo y amplificando la frase castellana "árbol en flor", diría que el Caos es la Naturaleza íntegra "en flor", "en ser", sin llegar aún a expandirse en seres, en frutos, en cosas definitivas y últimas.

Según Hesíodo, la tensión suma y primigenia del Caos se expande en dos series de engendros: la serie ex-tensional y la diáfana. De la serie ex-tensional surgirán con el progreso evolutivo diferenciaciones y determinaciones tales cual la Tierra, las montañas, el mar, los astros, el sol . . . De la diáfana surgirán el Erebo-Noche (serie diáfana negativa) y el Ardor-Día (serie diáfana positiva).

En la serie extensional se producirán de sus miembros primitivos nuevos engendros, cada vez más determinados, más complejos, más distantes o mediatos respecto del Caos, el Inmediato físico consigo mismo; así, de la Tierra, en cuanto forma primigenia de "ex", de expandimiento, de exteriorización, saldrán el Cielo (οὐρανός), los Montes (οὖρεα), el Mar (πόντος).

Naturalmente, ni Cielo, ni Montes, ni Mar son las cosas que ahora, en el término o en estadios muy avanzados de evolución cósmica, conocemos, sino las formas primigenias, engendradas primeramente por el Caos y bajo forma de presión engendrante.

Cielo, Mar, Montes teogónicos son el cielo actual, los montes actuales, el mar actual bajo forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo, en segunda potencia nada más de mediación, diferenciación y complejidad respecto del Caos.

El Cielo, a su vez, en cuanto potencia cosmogónica y no en cuanto cosa hecha, engendra una serie de potencias derivadas que todavía no llegan a cosas definitivas y últimas, que, en rigor, no son todavía cosas, sino especiales vapores a tensión que, al solidificarse, darán ciertas cosas ya muy vulgares para nosotros.

Así de la Inmediación-indeterminada-incompleja propia del Cielo surgen las potencias de constelación, el poder de formar constelaciones, o configuraciones celestes (simbolizado por la potencia teogónica Krios, Koios . . .), y que son el antepasado de las leyes astronómicas; y surgen las potencias de trayectorias o figuras de movimiento, circular (Κεῖα), acelerado (θεῖα), o tranquilas como el movimiento de los ríos (ῥέ-εια); surgen las potencias de firmeza, seguridad, legalidad (Θέμις, Μνημοσύνη), etc. . . .

Y, una vez que se disponga de estas potencias de formar constelaciones, de seguir trayectorias, de correr por ellas con velocidad acelerada o no, de realizar todo ello según ley fija y firme, con figuras de equilibrio . . . será posible que aparezcan los astros concretos,

que encarnen bajo formas definidas —concretas, complejas, alejadas o mediatas respecto del Caos o del Cielo—, tales potencias elementales y primigenias.

No cabe aquí una explicación detallada de estos puntos; remito al lector a mi obra citada.

Pero me parece que con lo anterior podemos ya situar exactamente el lugar teogónico que ocupa el Poema de Parménides.

Y es sumamente importante señalar el lugar exacto que ocupan las personificaciones parmenídeas dentro de la evolución general teogónica, porque, en rigor —lo veremos más adelante—, Parménides no hace ontología, sino ontogenia; hace algo así como una teogonía del ser.

El ser (la verdad, la nóesis, el nóema. . .) se presenta en Parménides como en fase y trance de diferenciación, de complejidad, de mediación crecientes, en génesis; ser, en Parménides, no ha llegado a ser aún idea de ser, ser-en-idea; ni unidad es una especial idea en sí, perfectamente separable y separada de las demás, de modo que se pueda hablar y ver como tal idea, en cuanto tal, en diaíresis o separación esencial y eidética; sino que, en Parménides, todas las ideas se hallan aún bajo forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo, en una cierta involución, aunque con tensión expansiva ya, cuya plenaria diferenciación, complicación y mediación llevará a las ideas-en-sí, así en plural y distinción, de Platón, o a las ideas-de-una-materia, de Aristóteles.

Veremos que el ser de Parménides es aún un Caos de ser; o ser-en-caos; por eso es "todas" las cosas, y todo es "uno". Sólo que ni ser ni unidad pueden admitir aún las delimitaciones y caracterizaciones claras y distintas que recibirán más adelante.

Volvamos ya al proemio y coloquemos las diosas del Poema en su lugar, según la Teogonía.

Caen todas dentro de los cuatro primeros grupos de engendros teogónicos según Hesíodo; es decir, el viaje de Parménides termina en un estado del universo en que, en rigor, todavía no hay cosas definidas definitivamente, sino potencias cosmogónicas, tipos primarios de evolución, de que surgirán muy más adelante las cosas definibles ya, por estar y ser a lo definitivo, por no ser potencias, sino ciertos actos terminales, agotados ya y exhaustos.

Las diosas solares (κοῦραι ἡλιάδες) que conducen a Parménides son, en rigor, ninfas teogónicas.

Proclo (in Parm. comment., T. IV, pág. 34, ed. Cousin; Procli philosophi platonici opera, 1864) afirma explícitamente que la Demonio que

"en todo, por sí misma,
al vidente mortal guía"

es una ninfa: νύμφη ὑψιπύλη, ninfa superior, supraliminar. Y como, según lo dicho (P.6), tal ninfa o demonio no puede distinguirse realmente de las doncellas solares, sino que éstas son la tal ninfa suprema bajo la forma y con las funciones de guiar, son una personificación de sus oficios conductores (ἄγουσαι), de ahí que las doncellas solares sean también ninfas.

Ahora bien: la raíz de νύμφη es νυμφ: ocultar, velar.

Por esto, cuando tales doncellas solares o ninfas tratan de conducir a Parménides hacia la Ninfa suprema, tienen que apartar de sus cabezas o cúspides los "velos" (καλύπτρας):

"con sus manos los velos de las cabezas apartando" (P.2).

Vestían y eran, pues, tales doncellas solares ninfas y a lo ninfa.

Las ninfas, como potencias cosmogónicas, aparecen en Hesíodo juntamente con el Cielo (Οὐρανός).

La Tierra, en cuanto potencia cosmogónica, engendró ante todo al Cielo para que la "ocultase circundándola",

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Ὀυρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι.

(Teogonía, 126-127.)

La Tierra, en cuanto Caos se ex-tendiente en ex-tensión, no podía, a los ojos del heleno, quedar indefinida; la primera necesidad de la Tierra, su primera tensión y exigencia de diferenciación, fué darse a sí misma (ἑαυτῇ) el Cielo, hacerse o diferenciarse en Cielo para así quedar oculta, tapada, definida (καλύπτοι) en todas direcciones y como bajo bóveda por una figura esférica, la que, al parecer de los helenos, definía, cerraba y ocultaba mejor las cosas (περί, περί-φέρεια, περί-πάντα).

El Cielo, en cuanto potencia cosmogónica o diferenciación mediata en primer grado de la Tierra y en segundo del Caos, no es una

cosa fija; es la potencia de diferenciarse cerrándose, de dar objetos finitos, contorneados, delimitados por todas partes, y delimitados por la figura que Parménides atribuía al ser y a la verdad: la bellamente circular Verdad.

Ocultarse u ocultar son las formas primigenias de "de-finir", la expresión mitológica de división esencial (διαίρεσις) y de diferencia específica (διαφορά) y de definición (ὅρος, ὁρισμός).

De la Tierra surgen también los Montes (οὔρεα). Por su raíz, ὄρος viene de 'ορ, levantar, impeler hacia arriba (ὄρνυμι, ὄρνιξ, ὄρεξις; elevar, pájaro, apetito). Montes, en cuanto potencia cosmogónica, es el poder de elevar, del cual serán concreciones definitivas, agotadas, agobiantes, los vulgares montes, incapaces ya de elevarse, aunque sean ellos mismos elevados y elevaciones. Y poseen, según Hesíodo, una parte de la potencia ocultante definidora del Cielo, porque son templo (ναίουσιν, ἔν-αυλος) de las Ninfas (Teogonía, 128-129), las vírgenes que se ocultan tras un velo.

La Tierra se diferencia y articula según el Cielo y los Montes de dos maneras: delimitar y elevar. O en lenguaje mitológico, ocultar. Las ninfas poseen, por tanto, función ocultante y delimitante, y en cuanto poseedoras de tal potencia, no en cuanto personificaciones cosificadas ya, aparecen en el tercer estadio cosmogónico, junto con el Cielo y los montes.

Y continúa Parménides:

> *"Doncellas,*
> *doncellas solares,*
> *abandonados de la Noche los palacios,*
> *con sus manos el velo a sus cabezas hurtando,*
> *mostraban el camino hacia la Luz."* (2).

Pasemos a Hesíodo.

Del Caos, en cuanto *Natura naturans,* y bajo tal forma, surgen simultáneamente y complementariamente (contraposición entre las partículas μέν-δέ) por una parte la serie extensional pura (Tierra, Tártaro, Eros), y por otra la diáfana Erebo-Noche.

Y de la serie Erebo-Noche (la Noche ocultante, el velo de la Noche, Ἔρεβος de ἐρέφειν, ocultar) surge el par Ardor-Día (Ἀιθήρ, Ημέρα, ἦμαρ).

El par Erebo-Noche no puede entenderse en este estadio inmediato al Caos como privación de la luz del Sol o de las estrellas, pues tales cosas no han surgido aún. El Caos o *Natura naturans* posee aún demasiada tensión reventona para que pueda solidificarse definida y definitivamente en una cosa firme ya y fija para siempre o para largo tiempo.

Erebo-Noche equivalen a radiación, a energía en forma vibrante que no ha llegado aún a darse la forma visible de radiación luminosa, visible, cual la del Sol o la de las estrellas. Erebo-Noche es luz oscura, radiación de frecuencia superior aún en tensión a la frecuencia del espectro visible.

Comparado, pues, el par Erebo-Noche con la serie complementaria Tierra-Tártaro-Eros, el primer par equivale a energía radiante en frecuencias altísimas, de gran valor energético, como debe corresponder al momento inicial del mundo, supremo en tensión según el principio de la entropía.

Erebo-Noche son, pues, tensión subsistente, algo positivo, como indican los nombres mismos, Ἔρεβος-Νύξ, que no son, como sombra, privación de Día-Ardor.

La serie complementaria Tierra-Tártaro-Eros puede ser asimilada a la serie "material", extensional, integrada por los aspectos de "ex" (dimensión estática) (Tierra-Tártaro) y tensión interna a la materia (Eros). E indica Hesíodo que ambas series de engendros surgen de vez y completándose, casi con un parecido, aunque preliminar sentido, al par moderno "materia-radiación".

El Erebo y la Noche poseen, según Hesíodo, una función "encubridora"; rodean y circundan por todas partes, esféricamente, la materia. La Noche rodea —en tensión radiante oscura, con frecuencia energética supravioleta— a la Tierra; el Erebo circunda al Tártaro o profundidades germinantes del Caos.

En una segunda mediación el Caos se diferencia a través (mediación, Vermittlung) del Erebo-Noche en Ardor-Día.

No puedo aquí justificar detalladamente la interpretación teogónica u ontogénica que doy de estos términos de Hesíodo. Remito al lector a la obra citada.

Mas Ardor-Día son atmósfera radiante y brillante, con radiaciones caloríficas y visibles ya; es decir, un segundo estadio de entropía en que la energía radioactiva ha bajado de nivel energético, de-

generando en radiaciones de tipo inferior cuales son las caloríficas, y las visibles o cromáticas.

Dentro de tal atmósfera, sensible ya, podrán surgir e incubarse en la serie material el Sol, los planetas, los vivientes corporales, los dioses olímpicos y sus descendientes.

Nos hallamos ante un descenso de la tensión ontogénica del poder generador (γένεσις) de seres físicos, en dirección siempre hacia cosas definidas, definitivas; mas por esto mismo exhaustas energéticamente, sin poderes ontogénicos ya, sólo poseedoras de ontología y fenomenología, de logos inertes, capaces de dar razón de lo que la cosa "es" ya para siempre, y de logos que hacen nada más "aparecer" lo que la cosa "es" ya.

Volviendo ahora al Poema de Parménides, hallamos que las doncellas solares, las ninfas de la Ninfa, dejan los palacios de la Noche y, descubriéndose gradualmente, conducen a Parménides al reino de la Luz. Es decir, le hacen seguir el proceso y estadios ontogénicos de Hesíodo, pasando del par Erebo-Noche al par sensible Ardor-Día.

Y añade inmediatamente el Poema que Parménides descubre

"las puertas de la Noche,
las puertas de los senderos del Día".

(ἡμέρα de Hesíodo; ἦμαρ de Parménides). Φάος es, pues, nombre global de Ardor-Día, como Noche lo es de Erebo-Noche.

En el tercer estadio de la evolución o mediación del Caos (véase tabla anterior, P.9), surgen simultánea y complementariamente el par radiante sensible Ardor-Día y la serie material Cielo-Montes-Mar.

Recuérdese que, según Hesíodo, solamente al mediatizarse o desenvolverse el Caos en las formas de Cielo, Montes y Mar surge por vez primera la posibilidad de "habitar", de darse palacios y aulas (ἔν-αυλος, ναίειν), lugares de mansión para dioses y hombres (Teogonía, 128 sg.).

Las Ninfas llevan, pues, a Parménides a un universo que se halla, al menos, dentro del tercer compás de la evolución teogónica y ontogénica.

En el cuarto compás del desarrollo o mediación del Caos surgen, según Hesíodo, entre otros engendros que no nos interesan para este comentario, las potencias ontogénicas Febo (Φοῖβος) y Themis-Mnemosyne (θέμις).

Ahora bien: Febo (Φοῖβος) tiene igual raíz que φά-ος o luz, hacia la que llevan a Parménides los re-sabidos y multisabidores caballos, formas sensibles y en plural de la Diosa única y suprasensible, Ninfa suprema (νύμφη ὑψιπύλη, de Proclo).

Y Themis o la Firmeza es otra de las diosas derivadas que, según dichos de la Diosa, conducen a Parménides hacia los palacios de la Luz, donde se le revelará la "ontología", el ser de las cosas o lo que de ser —firme, estable, definible, definitivo—, tengan ya en aquel estadio de ontogenia las cosas del mundo.

Por eso le dice la Diosa:

> *"que mal Hado no ha sido*
> *quien a seguir te indujo este camino*
> *tan otro de las sendas trilladas por do pasan los mortales,*
> *la Firmeza fué más bien, y la Justicia."* (Proemio, 8.)

Y la Justicia (Δίκη), como se verá en el Poema ontológico, es una forma derivada de la Firmeza que mantiene cada cosa en sus "límites", la con-fina y así la de-fine. Justicia equivale, pues, a Mnemosyne (Μνημοσύνη, de μέν, μένειν: per-man-ecer, per-man-ente, memoria).

P.22 *Final del Proemio.*

Ahora bien: con este escenario, ni más ni menos, termina el Proemio.

Parménides se encuentra ya en el palacio del Día, de Febo o Φάος, dejados ya los palacios de la Noche (Νύξ); para conducirle al reino de la luz, las Ninfas, las vírgenes encubiertas (καλύπτρας) se han ido descubriendo y convirtiendo así de vírgenes veladas en vírgenes solares y luminosas (ἡλιάδες). Al llegar a las puertas del palacio de la Luz, por donde salen

> *"los senderos del Día"* (ἤματος κέλευθος),

es decir, los rayos o senderos de la luz por los que la luz corre arrebatada, acelerada (κέλ-ευθος, raíz, κελ; la misma que cel-eritas o celeridad), la Justicia abre las puertas, al ruego de las vírgenes solares, la Justicia, la de

"*llaves de uso ambiguo*",

es decir, doble, pues sirven para abrir y cerrar a voluntad e indiferentemente.

Y, una vez ya abiertas las puertas, cesa el oficio conductor de las ninfas solares y comienza el de la Firmeza (θέμις) y el de la Justicia (Δίκη), diosas superiores a las ninfas, diosas que se encargarán desde aquel momento personalmente de encaminar y como impeler hacia adelante (προὔπεμπε) y de llevar a puerto (νέεσθαι) a Parménides.

Este camino —el que parte de las puertas que dan hacia la Noche y de las que dan hacia el Día— en nada se parece a las trilladas sendas de los mortales

ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν·

(Proemio, 8);

por eso no pueden impeler ni guiar por él a la opinión o pareceres (dóxa) de los hombres —la opinión, tipo de conocimiento mortal y sensible—, ni siquiera a la ciencia de las apariencias, es decir, llevar a una explicación sistemática de lo que el mundo presenta a la vista, a un poema fenomenológico (τὰ πρὸς δόξαν), cual pretenderán muchos de los presocráticos, aludidos en el poema fenomenológico, a los que llama "mortales" (βροτοί).

"*A dar se decidieron los mortales*
nombre de formas de conocimiento
a dos.

. . . .

opuestamente construídas las juzgaron
y atribuyeron signos a las dos
en cada cual diversos." (Poem. fenom., II.1.)

y termina el poema fenomenológico con la sentencia condenatoria:

"*Según, pues, la opinión*
estas cosas así fueron y así son;
pero, inmediatamente,
de lo que son partiendo, y a madurez llegadas
tocará perecer a las presentes."
(Poem. fenom., II.12.)

Excluye Parménides el reino de las apariencias (δόξα) —de lo hecho ya sensible, que no es más que vestido y disfraz (δέμας), pura insignia externa (σημεῖον), colgada encima (ἐπί-σημον)—, del reino de las cosas en cuanto seres o de lo que de ser tengan las cosas.

Y, si vamos a perfilar delicadamente el asunto, la luz visible y la noche invisible, es decir sensibles y aparentes a los sentidos (δοκοῦντα), pertenecen al puro y simple aspecto fenomenológico; y, en efecto, la segunda parte del Poema —una condescendencia para con los mortales— dirá que

"pues que todas las cosas
Noche y Luz cual con nombre se apellidan
y ya que todo lo de todas ellas
de ambas potencias se hace a la medida" . . .

(P. fen., II.5.)

La explicación de las cosas según sus componentes de luz visible y de noche in-visible (ἄ-φαντον) es algo para los "mortales", algo de simple apariencia (δόξα), insegura (πίστις οὐκ ἀληθής).

De modo que si situamos exactamente, dentro de los compases y marcos de la Teogonía, el Poema ontológico y el fenomenológico de Parménides diría, para terminar:

"El poema ontológico cae y se verifica dentro del primer compás de la ontogenia hesiodiana, en el Caos en cuanto Ser de los seres todos o cosas-en-ser; y el poema fenomenológico surge en el segundo y tercero compases de la ontogenia."

Y, como en tiempos de Parménides, los hombres habían ya progresado en la ontogénesis de las ideas o ideogénesis, tanto que se hallaban instalados en compases y estadios bastante alejados ya del estadio primero y primigenio, de la Idea-en-Caos, de la Idea-en-ser, de ahí que Parménides crea necesario retrotraerse, encogerse y recogerse al estadio de resorte, de implicación inmediata e indiferenciada elásticas y explosivas del universo, al estado de ser en cuanto ser, del cual procederán los seres, lo que de ser quede en las cosas, siendo cosa ese tipo de realidad petrificada, exhausta ya, definida, definitiva, firme y ratificada, incapaz ya de explotar, de transformarse, de evolucionar.

Y al universo de ser convertido en cosa y en cosas llamará Parménides mundo de apariencias; y a la forma de reabsorberse las co-

sas y retrotraerlas al estado de ser, al Caos, dará el nombre de "verdad", de descubrir su ser auténtico, de volverlas a su origen originante, al estado de resortes no disparados todavía, indiferenciados aún, en inmediación y compresión interna necesaria para explotar, en simplificación incompleja que permita salir todo de uno, la variedad de la unidad disparable.

Parménides rehace Hesíodo al revés, invierte la Teogonía y se coloca en el momento auroral del Caos en cuanto caos, del ser-en-involución explosiva.

P.23 *El programa metafísico del Proemio.*

Si por una compresión potente, omnipotente, pudiéramos ir re-
duciendo gradualmente en volumen el universo sensible, llegaríamos
a hacer desaparecer todas las cosas, todas las formas definidas y defi-
nitivas que las cosas parecen ostentar a la opinión y vista sensibles;
iríamos reduciendo las cosas a "ser"; y, en el imaginario límite, el
universo entero resultaría "un" átomo suprarradiactivo de infinita
densidad y volumen cero, infinitamente más explosivo que el cuerpo
radiactivo más denso. Las radiaciones típicas de tal cuerpo, cuerpo ge-
nuino del universo, serían de frecuencias tan subidas que no resulta-
rían visibles, por transvisibles; y las leyes de tales emisiones perte-
necerían a un tipo infinitamente más probabilístico, infinitamente
menos determinista, que las radiaciones de las "cosas", del ser hecho
ya cosa exhausta, agotada, definida.

Pues bien: el método de Parménides —y el de Hegel—, consis-
te en volver al Caos, reducir las cosas al Caos, las cosas "a ser", al
estado de ser, ponerlas "en ser".

Las cosas en estado de cosas son múltiples, distintas entre sí,
cada una con su diferencia específica, su género o ascendencia bien
determinada, definibles, definitivas; conforme las comprimamos irán
desvaneciéndose su pluralidad y su distinción, sus estructuras inte-
riores desarrolladas y complejas; irán acercándose entre sí, pareción-
dose cada vez más, y llegaremos a "el ser", que no es una cosa ni
entre las demás cosas ni semejante a ellas, ni algo de las cosas mien-
tras están en plan de cosas, sino que es todas las cosas bajo forma de
Inmediato-indeterminado-incomplejo, bajo forma de una transuni-
dad que ha superado la mediación, la complejidad, las diferencias de

las cosas por reabsorción progresiva y regresiva, por Aufhebung inversa.

El ser de Parménides no es, pues, la idea de ser, el ser en cuanto idea-en-sí.

También las ideas-en-sí son cosas, cosas ideales, cosas más definibles y definitivas que las cosas materiales; las ideas-en-sí son las sumamente cosas.

Y se tratará de reabsorberlas en ser, de hallarles su ser, de descosificarlas, para así y por ello mismo entificarlas. La ontogenia ideal, la dialéctica, debe ser reabsorbida en ontología pura, en ser disparable en ideas.

El ser cosificado o bajo forma de cosa está oculto (ψευδές). Es preciso ponerlo al descubierto, sacar a luz su verdad (ἀλήθεια); y, a la manera como al reabsorber las cosas en ser, resulta "el ser", así en singular transuno, de parecida manera al reabsorber las apariencias y apariciones de las cosas —la verdad cósica que es plural, que es verdades—, aparecerá la Verdad, así en singular transuno también, la Verdad de el Ser, o el Ser-en-Verdad, la 'Αλήθεια.

El mundo de las cosas sensibles ha evolucionado hacia mediación, diferencias y complejidad mucho antes que el mundo interior.

La teogonía u ontogénesis de las cosas —según un plan más o menos semejante al de Hesíodo o Empédocles, Demócrito . . .— ha resultado empresa factible desde muy antiguo.

Empero, una ontogénesis general y, en particular, una ideogénesis no ha podido ser emprendida sino en épocas históricas más avanzadas. La vida mental ha permanecido amiboide, indiferenciada, incompleja, en inmediación consigo misma, muchísimo más tiempo que la vida sensible y el mundo de lo sensible.

Y esta propiedad de la vida superior es la que hace posible una ontogenia general y una ontogenia de las ideas o ideogenia, una génesis, una teogonía de los dioses ideales que son las ideas.

Y, a la manera como la ontogénesis física parte del Caos, en cuanto mundo-en-ser, mundo a punto de dispararse en cosas físicas, la ontogenia general, incluyendo la ideogenia, tiene que partir y puede partir de "el ser", en cuanto universo total bajo forma de recogimiento consigo mismo, de primigenia inmediación consigo mismo, de indiferenciación disparable en diferencias, de incomplejidad explosible en estructuras, en todas las diferencias, en todas las complejidades.

Así que el Poema ontológico de Parménides es un ensayo de Teogonía general, de ontogénesis; una amplificación del plan de la teogonía de Hesíodo al universo de todas las cosas, de modo que del Caos parmenídeo surjan todos los seres, ideas inclusive.

Y el poema fenomenológico de Parménides incluye (o incluiría programáticamente, pues sólo se nos han conservado breves e inconexos trozos) un intento de presentar por su orden la aparición de las cosas en cuanto cosas, el ser disparado ya, diferenciado, mediato, alejado de sí, cosificado en cosas, las cuales, por ser cosas, ser exhausto, definido, definitivo ya, son nada más que ser apariencias (φαινόμενα) de el Ser; esta segunda parte nos ofrecería el espectáculo de las sucesivas degradaciones entitativas de el Ser.

Y —saltando muchos siglos, porque la vida histórica nos los ha dado ya saltados—, diría que el Poema de Parménides es un ensayo, el primero, de la Logik de Hegel. Desde Hegel voy a intentar o a atentar la hermenéutica del Poema ontológico.

Cierro esta introducción al Proemio con una indicación.

La Diosa o Demonio que "por sí misma guía al vidente mortal", al vidente mortal Parménides, no recibe en el Poema nombre concreto, nombre personal, algo así como Hera, Atenea, Artemis, Afrodita . . .

Tampoco el Caos, origen de todo, dioses y no dioses, es nombre propio o persona. Las cosas con nombres propios, los nombres mismos de personas, surgen más tarde, en posteriores estadios de la ontogénesis sensible.

Por semejante motivo: la ontogénesis general, tema del poema parmenídeo, parte de un término con nombre transpersonal, el Ser (ἐόν); y la Diosa que revela a Parménides este Caos óntico, o cosas-en-ser, tendrá que revelar su propia génesis, caso de ser diosa concreta, allá tras muchos estadios de la ontogénesis general. Por eso, en el compás inicial, vale más que se calle su nombre propio, si lo tiene; oficialmente no existe aún, y como no-existente en su personalidad, sin nombre propio, nos la presenta nuestro padre en la filosofía, Parménides, el viejo, el de la magnífica calva, el de bondad bella de ver.

COMENTARIOS AL POEMA ONTOLOGICO

"Lo pat-ente según el ente."

Τὰ πρὸς ᾿Αλήθειαν

COMENTARIOS AL POEMA ONTOLOGICO

"*LO PAT-ENTE según EL ENTE.*"

C.I.11 *El concepto hegeliano de Ser (Sein). Preludio para el concepto parmenídeo de ser.*

En mi obra sobre "Tipos históricos del filosofar físico" (a partir de Hesíodo hasta Kant, Tucumán, 1941), he comparado largamente el concepto hegeliano de ser con el de Caos en Hesíodo.

Aquí voy a partir de las consideraciones que, en el lugar citado, he hecho del concepto o caracterización hegeliana de ser para aclarar esta vez el concepto parmenídeo de ser.

a) "Das reine Sein, dice Hegel (Enzyklopedie der philosoph. Wissenschaften, § 86), macht den Anfang, weil . . . das unbestimmte, einfache Unmittelbares ist."

"El simple ser hace de principio porque es lo Inmediato-indeterminado-incomplejo."

b) "Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen . . . als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden (können)." (ibid. § 85.)

"El ser mismo, al igual que sus determinaciones consiguientes, pueden ser considerados como otras tantas definiciones metafísicas de Dios."

Preludio metafísico sobre el concepto hegeliano de ser.

Ser (Sein), para Hegel, y según el texto citado, no es un ser particular o una manera de ser especial de un ser determinado (Seiendes).

Ser es cualquier ser, cualquiera manera o clase de ser en tanto cuanto presente el aspecto de Inmediato-indeterminado-incomplejo: de Inmediato, así con mayúscula, y de un Inmediato bajo la forma de indeterminado y de incomplejo.

Ser es cualquier ser concreto en fase de doble "involución": una primera y básica, por la que resulta Inmediato, así con mayúscula, porque es un estado semisustantivo; y una segunda involución, por la que lo Inmediato resulta in-complejo e in-determinado; y estos dos aspectos con minúscula, casi como adjetivos.

Por esta manera de considerar el Ser de los seres, Hegel se coloca en el plan de una ontología, abandonando el de una óntica centrada, cual es la metafísica de Platón y la de Aristóteles.

Durante muchos siglos se hizo ciencia según el modelo de corte que llamo "tipo". Así, para cada clase de seres se daba "un" ser central típico, "el" modelo por antonomasia y monopolio. Aplicando esta idea a la metafísica resultará que existe un ser central del cual los demás serán, bajo uno o muchos aspectos, imitaciones, participaciones, semejanzas. Tal "Ser" será, por ejemplo, para Platón, "La Idea suprema de Bien"; para Aristóteles, en su primera metafísica. "El primer Motor"; en la segunda, "la manera de ser" que se llama sustancia (οὐσία).

De tal modo que caracterizar el ser será señalar "el" ser por antonomasia o "la" manera de ser suprema; es decir, señalar siempre un tipo. Y bajo este tipo archimonárquico, una vez señalado o visto el Ser central, no cabe ya ulterior explicación. El será, como dice Platón, el ἀρχὴ ἀνυπόθετος (Rep. VI, 510, 511), principio sin presupuestos, sin ulterior fundamentación posible.

A este procedimiento llamo "óntica centrada", centrada o en un Ser (Seiendes supremo y privilegiado) o en una manera de ser (sustancia, οὐσία).

El ser de un ser concreto consistirá para Platón en "participar", imitar, asemejarse a El ser; ser es participar de El Ser, como el ser

del agua terrestre es participar de El Agua. Todo ser sensible está más o menos aguachinado; su "ser" consistirá en fijar el grado de concentración, el grado de participación de la Idea correspondiente. Y, a su vez, el ser de una Idea, en su mundo ideal, consistirá en el grado de su participación o proximidad a la Idea suprema de Bien.

Pero, para Hegel, Ser, el ser de los seres es algo radicalmente diverso de cualquier ser concreto —finito o infinito, real o ideal—, y de cualquiera manera de ser su ser cualquier ser especial.

El ser de un ser es "su potencia de involución"; y, correlativamente, su "potencia de evolución"; como si caracterizásemos el valor absoluto de ser de una semilla por la potencia y grado de su involución frente a todos los ulteriores desarrollos y diferenciaciones.

Con tres palabras caracteriza Hegel el aspecto de ser de un ser: una, bajo forma de semisustantivo, "Unmittelbares", "Lo Inmediato"; y otras dos, bajo forma gramatical de adjetivos o atributos, "unbestimmtes, einfache", "in-determinado, in-complejo".

Voy a intentar una explicación, una hermenéutica desde el punto de vista de la vida moderna.

Las cosas y los seres, así en plural, se caracterizan unos frente a otros por el aspecto típico de sus "límites, contornos, diferencias"; es decir, por sus definiciones (finis, término, límite).

Un proceso mental básico para conocer cada ser ha sido desde siempre la definición y la división (ὅρος, διαίρεσις) que hagan aparecer la διαφορά, la diferencia, los límites esenciales de una cosa frente a todas las demás del mismo género, y separar la diferencia eidética de cada idea frente a cualquiera otra que copartícipe de un aspecto o idea superior (diaíresis platónica).

A este conjunto de aspectos llamaré "aspectos ónticos externos".

Una de las grandes faenas y descubrimientos del hombre ha consistido en hallar estos métodos de separar cosas e ideas: las cosas entre sí, las ideas entre sí, las cosas de las ideas; jerarquizarlas, definirlas. Y el límite de este proceso se alcanzaría, según Platón, al llegar a un átomon eidos, a una idea atómica, indivisible en todos los aspectos y frente a todas las demás.

A esta dirección, en que ser una cosa lo que es consistiría en serlo en máxima "distinción de" los demás, en serlo dentro de vallas infranqueables, en atomizar irremediablemente y extremosamente el

universo, en ser bajo forma de "quantum", opone Hegel la contraria: Sein es Unbestimmtes, ser es in-determinación, in-definición, in-división.

Guardemos, por de pronto, esta indicación. Habrá que convertirla aún en adjetivo de *Unmittelbares* y en calificativo de *einfache*.

Además: cada cosa se caracteriza "internamente" por su contenido más o menos articulado, rico, diferenciado, desplegado, complejo. Y el valor absoluto interno de un ser parece ser tanto mayor cuanto su diferenciación interna sea mayor.

En la escala manual de Porfirio el hombre es ser supremo porque incluye articuladamente todos los aspectos entitativos anteriores. La máxima complejidad da el valor absoluto interno (valor óntico interno) de una cosa.

Digo complejidad: es decir, multiplicidad interna (cum) bien trabada (plectere), con o sin distinción real.

Un prejuicio vital helénico, heredado sin escrúpulos por los filósofos posteriores, une indisolublemente a cada aspecto óntico externo un aspecto óntico interno.

Es decir: cada grado y aspecto de diferenciación interna es a la vez un aspecto de distinción de los demás. Definir es esencial y necesariamente dividir; la diferencia específica constituye el ser por dentro (es un aspecto óntico interno) y a la vez lo separa de los otros (aspecto óntico externo).

Si este doble oficio de la diferencia fuese, en realidad, indisoluble, sobraría en la caracterización de Hegel una de las dos palabras *unbestimmtes, enfaches.*

Hegel, sutilmente, emplea dos.

En efecto: los dos aspectos son separables.

Sólo una mentalidad extrovertida y volcada sobre lo sensible, en especial sobre lo sensible visual, ha podido unirlas sintéticamente, por síntesis vital; y toda síntesis vital permite precisamente vivir lo múltiple como idéntico.

Tomemos dos casos extremos de separación de ambos aspectos: uno, el de los teólogos, Dios; otro, la cantidad pura.

Dios es concebido como el ser infinitamente rico, la suma complejidad subsistente; y, con todo, antes de la creación no se distinguía de nadie. Estado de suma diferenciación compatible con el de distinción mínima. He dicho "el Dios de los teólogos"; a ellos dejo la responsabilidad de este tipo de Dios.

Mejor ejemplo me parecería la conciencia transcendental.

El caso opuesto lo constituiría la cantidad pura.

Si fuere posible dividirla *in infinitum*, se llegaría a cosas de homogeneidad y simplicidad interna absolutas, a puntos absolutos, sin complejidad interna; pero con máxima distinción, pues se distinguiría cada uno simultáneamente de infinitos otros.

Otro caso límite, tan irreal e indeseable como el anterior. Entre estos dos límites —que, por hablar con lenguaje matemático, no pertenecen a las sucesiones que hacia ellos parecen converger— cae el reino de los seres, de las ideas . . . Y en algunos parecen ir más o menos paralelos los dos aspectos de determinación y diferencia: el aspecto óntico interno y el externo. Hasta el paralelismo entre claridad y distinción en las ideas debe ser entendido desde este punto de vista.

Queda por explicar el término básico "Unmittelbares", "Lo Inmediato", la "dürre Kategorie der Unmittelbarkeit", como reconocía el mismo Hegel.

Comienzo por una caracterización nominal.

In-mediato es la negación (in) de mediato.

Mediato no tiene sentido sino dentro de la correlación "principio-medio-fin"; es decir, dentro de una estructura relacional articulada. Inmediación es un estado típico de una estructura relativa compleja.

"Vermittlung, dice Hegel, ist ein Hinausgegangensein aus einem Ersten zu einen Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen." (Enzyklop. § 86.)

Renuncio a una traducción directa, que sonaría demasiado bárbara, y me refugio en una interpretación.

Mediación (Vermittlung) incluye un conjunto de aspectos.

Uno, de orden de procedencia teleológica (Hin-aus; aus-zu), "desde-hasta"; "de-a".

Otro, de tipo de procedencia fenomenológica: "her-vor-aus", "de-ante".

Hegel, sirviéndose de la multiforme plasticidad de la lengua alemana, distingue entre Hin-aus-gegangen-sein y Her-vor-gehen.

Traduciría la primera palabra por "ser salido", en el mismo sentido clásico que la emplea S. Juan de la Cruz al decir "y ya eras ido"; el segundo término, por e-vadirse.

Hin-aus-gegangen-sein tiene la forma de un pasado (gegangen) presencializado (sein), con una presencialización tal que está presente

la misma estructura compleja del paso mismo, la manera de ''pasarse'': es un pasar que es un salir, ya que en salir la alusión al punto de partida está más clara que en pasar. Se puede decir, así en intransitivo, pasarse el tiempo, pasarse una fruta, pasarse de listo, sin explicitar los términos *a quo* y *ad quem*; en cambio, salir parece exigir una mayor explicitación de los términos: salirse ''de'' madre, salir de-a, me sale de . . .

Hin-aus-gegangen-sein es, pues, el ''estar salido'' mismo, el hacerse mismo del paso entre dos términos, habiendo dejado el primero o de partida no absolutamente, como el tren deja la estación, sino dejándolo en cuanto término fijo o en lo que tenga de fijo —si tiene algo de tal—, y en lo que no puede él mismo salirse de sí y estar salido, autosuperarse; sin llegar, empero, a un término final tomado de nuevo en el sentido de llegar a un término totalmente nuevo, no incluído en el inicial y en el estar salido mismo.

''Ser o estar salido'' es, por tanto, un hacerse tal que lo que parecen términos de partida y llegada —sean los que fueren en número y apariencias—, son ''aufgehoben'', absorbidos, superados ellos mismos intrínsecamente en el paso mismo, sin dejar nada fuera como irremediablemente petrificado.

No quedan las fases o formas típicas de cada momento evolutivo como términos fijos de comparación, como una escala externa.

Además: la mediación es un ''her-vor-gehen'', un e-vadirse. Y he dicho que presenta un cierto aspecto fenomenológico.

Me explico: dos o más cosas distintas (Unterschiedenen) se distinguen entre sí por tener límites fijos, próxima o remotamente colindantes. Así los límites de dos diferencias del mismo género ''colindan'' entre sí, se delimitan mutua e inmediatamente. En cambio: las diferencias de distintos géneros no colindan inmediatamente, sino remotamente.

Una mediación —así en sentido activo, como acción de absorción superadora, Aufhebung— no puede confinarse dentro de cosas distintas, dentro de los límites de una cosa que es distinta de otra, finita frente a ella, definida en sí misma. No queda sino el e-vadirse.

Pero este e-vadirse de cosas de-finidas, con forma propia cada una, presenta otro aspecto: es un movimiento, por hablar así, cuyo punto o puntos de partida poseen forma finita, definida, que debe ser destruída en lo que el aspecto de finitud o límite modifica el contenido de la forma.

Lo finito, por ser limitación de algo, da a este algo un aspecto típico: lo que llamamos límites, contorno, perfil, los aspectos originales de contrario, privativo, negativo, relativo, distinción polar, oposición en general. Todos estos aspectos tienen que des-aparecer.

En el punto de partida, por el contrario, aparecían, estaban delante (vor) con sus formas y aspectos propios. En rigor, no pueden ser *aufgehoben*, no pueden ser absorbidos por superación, como no puedo absorber una circunferencia de cinco metros de radio en una línea recta. Sólo cuando los límites o periferia van haciéndose cada vez más grandes, allá en el límite infinito, pueden llegar a confundirse, a ser *aufgehoben*, la circunferencia con la línea recta; aunque en este caso la forma cerrada, delimitada, en cuanto delimitante y en cuanto proporciona un aspecto típico a la vista por ser precisamente limitada, haya desaparecido.

Por esto dice Hegel que la verdadera mediación es un e-vadirse (her) de lo que pre-cede (vorgehen), de lo que está ostentando su forma delante y frente a otro, frente a otros distintos o diferentes de él.

Y dice "evadirse" en infinito presente y no un "estar saliéndose entre los diferentes", pues, una vez roto un límite, las cosas diferentes dejan de serlo definitivamente y sin remedio y no hay manera de quedarse entre, de "estar saliéndose" entre dos términos que de ninguna manera pueden coexistir.

Podemos decir que el "her-vor-gegangen-sein", que el aspecto de "serse en salida", al verificarse entre cosas distintas —es decir, finitas o definidas—, tiene como efecto el her-vor-gehen, el e-vadirse, totalmente, sin remedio, sin restos, en absoluta ruptura.

Juntemos, pues, en una mirada global todas las maneras conocidas de "serse en salida", de "estar salido", y todas las de "evadirse".

Caben, por ejemplo, en el primer aspecto las correlaciones de principio a principado, de causa a efecto, de elemento a compuesto, de parte a todo, de potencia a acto, las de desarrollo, desenvolvimiento, diferenciación vital, tensión, movimiento, hacimiento, fuerza . . . Y en el segundo, los procesos de definición y desdefinición (generalizar, formalizar . . .), de contrariedad, polaridad, relación y los correspondientes tipos de superación y absorción en unidades superiores.

En el orden especulativo, para traer un caso concreto, se da un estar salido o estar saliéndose un sistema de axiomas; tal "estar sa-

lido" es el proceso y pasos de una demostración. Demostración es el ser o estar un principio en salida actual de sí mismo. Y en las ciencias esencialmente deductivas, como la logística, los axiomas están, en rigor, siempre en salimiento de sí mismos, pues no hay ni puede haber teorema absolutamente final. Si señalamos un "paso" como teorema, es simplemente desde un punto de vista extracientífico, por ser una afirmación importante para la práctica, para ulteriores demostraciones, por su origen histórico . . . Toda ciencia deductiva pura es un río en esencial e ininterrumpible fluencia. Y los axiomas no pueden ser considerados en sí mismos, como proposiciones en sí y para sí, a los que acontece ser principios de, sino que su sentido es ser esencialmente principios de. El conjunto de axiomas y consecuencias se mantiene en pie y en unidad, como una bicicleta; en, por y durante el movimiento deductivo. Si pretendemos mirar o justificar los axiomas en sí mismos, estáticamente, caeremos en otro tipo de ciencia — atómica, intuitivo-eidética.

El "estar saliéndose en salida deductiva" es una de las maneras de "hin-aus-gegangen-sein": es un tipo de mediación.

Y es claro que cada tipo de ciencia posee su peculiar manera de "estar siéndose en salida deductiva", cada una tiene su fluencia propia. Así, la fluencia típica de la lógica proposicional es mayor que la de la lógica de las relaciones, y ambas superan la fluencia típica de la física teórica y la de la teoría de los valores.

Voy a eludir, para no desviarme demasiado del tema presente, la explicación técnica de las afirmaciones anteriores, sirviéndome de una comparación.

Se dan teorías y dominios físicos en que entra una ecuación de divergencia diferente de cero, es decir, un aspecto de autofontalidad, de emergencia o nacimiento espontáneo de una magnitud; así en la teoría electromagnética, la divergencia del vector eléctrico es diferente de cero, mientras que la del magnético es igual a cero.

Pues bien: la estructura científica de estas ecuaciones es tal que poseen un cierto aspecto de corriente fluyente de sí misma, de remolino subsistente. Las relaciones entre axiomas y consecuencias son, dentro de ciertos límites, reversibles; caben muchos sistemas de axiomas dentro de la misma ciencia. Tal ciencia es, por superlativo privilegio, rueda alada; sin que, con todo, a tal ciencia le ruede la cabeza.

Otras maneras completamente distintas de "estar salido de-a", son, por ejemplo, la causación, la diferenciación vital, el acto de una intencionalidad consciente . . .

Entre las maneras de "evadirse" de diferencias y definiciones caben casos en todos los órdenes.

Así: el proceso de universalización presupone el paso de diferencias específicas a géneros cada vez más elevados; y el método funcional por el que se asciende a funciones cada vez más complejas es otra manera, casi inversa a la anterior, de eliminar diferencias y definiciones en cuanto cerradas.

En el primer caso, podemos decir, con la opinión corriente, que la evasión de la diferencia se hace por disminución de la comprensión o número de notas de los conceptos superados, por abstracción total: en el segundo, la superación se verifica por verdadera absorción en una forma superior, en un sistema relacional más complejo, de los aspectos relacionales inferiores, sin perder ningún detalle. De esta segunda manera se forman los conceptos superiores en matemáticas modernas, en lógica relacional . . .

Maneras reales de "evadirse" de estados reales definidos y confinados son, por ejemplo, los grandes métodos místicos. Toda metafísica de fondo místico —como la de Platón en su primer período, la de Plotino, la de San Agustín, Eckhart, Hegel . . . — abunda en métodos técnicos para evadirse de las diferencias, para superar oposiciones, para desdefinir y volatilizar lo finito.

El concepto de mediación, si es que concepto se puede llamar, alude globalmente a todos estos aspectos. E inversamente: el concepto de "Inmediato" será el estado de cualquier cosa (ente, concepto, orden . . .) bajo forma de "involución", de tensión, de latencia, en el doble sentido de esta palabra, de estar oculto y de estar latiendo, como oculto y latiente, oscuro y presionante está el vapor en las férreas prisiones de la locomotora.

El Ser de un ser es, por tanto, su potencia o grado de "tensión latente", su potencia o grado de involución explosiva.

No es, pues, máximamente ser un ser máximamente desarrollado y diferenciado —sea tal ser real o ente ideal, como una ciencia—, sino un ser cuya máxima diferenciación y evolución provenga de un estado de máxima inmediación consigo mismo en incomplejidad suma, en suma indeterminación; estado de semilla absoluta, de semilla de semillas.

Esta potencia de involución dinámica mide y da el ser de un ser.

Así el ser sensible —por su forma de ser cuantitativa, exteriorizada, múltiple, extensa— posee la potencia mínima de involución, de inmediación. La potencia máxima de involución de la cantidad es su forma de cantidad "continua", y, en este caso, no puede ocultar tampoco su pluralidad virtual infinita, su *unendlichfach*, infinitamente distante de lo incomplejo (Ein-fach), de lo indeterminado.

En cambio: la Idea absoluta de Hegel, por contraria razón, es el ser máximo bajo la suprema manera de ser.

El ser sensible "está" necesariamente, por un *factum transcendentale*, bajo forma mediata, determinada, compleja; tal es su manera de ser. Su potencia de autoevolución es nula; su esencia sólo puede pasar a la existencia de una sola manera: en total desplegamiento, determinación, pluralidad, exterioridad. Coinciden necesariamente su que (διότι) y su "qué" (ὅτι). A esta coincidencia llamo *factum transcendentale*.

La vida, toda vida, posee en grado mayor o menor una potencia de involución, medible por sus grados de mediación en sus dos órdenes de manifestaciones. Toda diferenciación, multiplicidad actual, complejidad en cuanto irreversibles, irreformables, ininvolucrables, miden el grado de no-ser, de materialización de la vida (sensitiva, consciente . . .). Unicamente, pues, la correlación entre mediación e inmediación, el grado de reversibilidad a la forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo dan la medida del ser de un ser.

La estructura del ser de un ser es, por tanto, circular. Esta forma de "serse en círculo" adoptará, por ejemplo en Hegel, la formulación de "an und für sich —im Anderssein— aus Anderssein in sich zurück". Y la primera estructura de "an und für sich" será un nuevo círculo

"an sich —für sich— an und für sich (Bei-sich sein)", etc.

Estudiar las maneras como cada cosa puede "serse en círculo", es hacer ontología; dar el logos, la razón precisa del ser de tal ser.

Siendo el ser de todo ser un aspecto circular —su correlación típica de involución-evolución, latencia-patencia . . . —, es claro que, en rigor, se puede comenzar por cualquier parte; de ella se seguirá todo.

Por esto ha podido decir Hegel (Enzyklop. § 17) que "auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis der keinen Anfang in Sinne anderer Wissenschaften hat, so dass der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt als welches sich entschliessen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wiessenschaft als solche hat".

En esto conoceremos, pues, el auténtico filosofar sobre un punto cualquiera (matemáticas, física, teogonía . . .) en que, rigorosamente hablando, el proceso se mueve en círculo, con principio y fin en cualquier punto, en círculo que es la figura perfecta, indeterminada aunque no limitada, incompleja a pesar de su aspecto rico en relaciones.

C.I.12 *Primer paso hacia el concepto parmenídeo de ser.*

Puestas así las cosas "en ser", en Caos óntico, en Nada de cosa alguna y de las cosas todas, se puede afirmar con Hegel que el ser es la nada y que la nada es el ser.

Sólo que a esta altisonante, paradójica y espantable frase hay que darle su propio sentido.

Cuando hablo del hombre en cuanto hombre, del dos en cuanto dos, del círculo en cuanto círculo, de la figura silogística Celarent en cuanto tal figura, de principio en cuanto principio, de barro en cuanto barro . . . y delimito y defino exactamente, eidéticamente inclusive, tales cosas reales o no, mantengo el universo en estado de definición, de complejidad, de mediación, de resorte distendido y exhausto.

Parece entonces y se aparece el mundo real e ideal como esencialmente positivo, firme, afirmado y afirmable; como "res", y como sumamente alejado de la nada.

Empero, cuando digo: hombre en cuanto ser, dos en cuanto ser, círculo en cuanto ser, figura silogística en cuanto ser . . . esa unitaria palabreja "ser" parece encerrar una pretensión de chupar a las cosas por su raíz todo lo que son. Es un plan de invierno más riguroso que el que dicen se da allá por otras regiones del globo; poner todo en ser es reabsorber, sin que se pierda nada, todas las diferencias, complejidades, estructuras y tensiones típicas de todas las cosas. Al final de tal proceso no quedará nada de cosa que cosa sea, pero llegaremos a el Ser, que es, naturalmente, la nada de toda cosa concreta.

Ser no es, por tanto, una cosa central, un Urano teogónico que devora sus propios hijos. Ser es ese especialísimo estado de todas las cosas en involución total, disparable en evolución total.

Ahora bien: concebido de esta manera el Ser (así con mayúscula voy a escribirlo en adelante, frente a ser y seres que designarán ser confinado, hecho tal o cual cosa concreta), surgirán, entre otros, tres grandes problemas ontológicos:

1) método o procedimiento de involución universal, de reabsorción total de las cosas reales, ideales . . . por medio de lo que de Ser tengan, en el Ser. Vuelta al Caos.

2) estudio del Ser en cuanto el Ser, de la constitución especialísima de ese especialísimo y jamás visto estado de involución universal. Ontología pura, lógica hegeliana y parmenídea, y aun de Platón en los diálogos Fedro, República y Banquete.

3) estudio de la evolución de el Ser en los seres, de modo que pueda presenciarse la aparición, un nuevo tipo de aparición o fenomenología de las cosas, a través de las cosas en cuanto seres a partir de el Ser. Ontogénesis.

Porque no se trata de estirar y encoger un resorte o un acordeón; se trata de proporcionar a las cosas, tal como nos las hallamos los pobrecitos que no las hemos creado, un nuevo nacimiento, de que re-nazcan según nuevo "plan" (Entwurf), tal vez más humano, tal vez imitación un poco tardía y modesta del plan creador de Dios.

Veremos que al distenderse el ser parmenídeo surgieron las ideas-en-sí de Platón, cuando al distenderse el Caos, el ser físico, surgieron ciertas cosas reales y visibles que, para Parménides y Platón, resultarán apariencias y que Parménides describirá en el Poema fenomenológico.

Se podría preguntar por qué se mete el hombre en semejante empresa. Y diré en pocas palabras que, al modo como si consiguiésemos comprimir tanto las cosas físicas, aun perdiendo naturalmente todas sus características físico-químicas actuales, que resultase aquel imaginario cuerpo transradioactivo y supradenso de que hablé, dispondríamos de tal energía y en forma tan primigenia que resultaría factible construir a nuestro arbitrio y ver surgir paso a paso el universo entero, de parecida manera la vida superior posee, de hecho, un análogo poder, real, realísimo, y no imaginario como el anterior; y

por él podemos construir el universo de las cosas, no en cuanto cosas-en-sí, sino en cuanto objetos, y construirlo íntegramente según nuevos y originales planes categoriales-vitales. Y cada vez que la vida humana inventa creadoramente un nuevo tipo de vida, crea a su imagen y semejanza, nuevas cosas, un mundo nuevo.

En cada época histórica nueva surge necesariamente el problema del Ser, el problema en la triple forma conexa indicada: reabsorción del mundo anterior o descosificación — involución a tensión — involución típica según el modelo de intimidad de la vida — evolución u ontogenia nueva, propia de tal época histórica.

La época que no se plantee espontáneamente, por ganas intrínsecas, el problema del Ser, no es época "nueva".

Pero quédese la cosa aquí, en pura alusión, sugerencia e invitación a meditaciones.

Vamos a presenciar la explosión primera que registra la historia del pensamiento, en su triple conexa fase: reabsorción o descosificación —involución en Ser—, evolución en seres o cosas.

El poema ontológico de Parménides explica, a su manera, las fases de reabsorción de las cosas en Ser, el estado típico de involución de todas ellas en Ser y la evolución de tal Ser en seres y cosas.

El poema fenomenológico describe, en rigor, el estado preliminar histórico, la manera como aparecían las cosas antes de la reabsorción en el Ser parmenídeo. Es el mundo de las cosas viejas, correspondiente a otra época histórica; es el mundo de la opinión, de lo que se decía, y aun de lo que decían los filósofos como Tales y Anaximandro, Anaxágoras, los preparmenídeos; que, para mí, Parménides inaugura un nuevo tipo de vida frente a todos los mal llamados presocráticos.

Frente a este mundo ya viejo para el nuevo tipo de vida que en Parménides creadoramente inventa la vida, decía irónicamente el viejo de magnífica calva, el de bondad bella de ver:

"Según, pues, la opinión
estas cosas así "fueron" y así "son";
pero, inmediatamente,
a partir de lo que "son" y a madurez llegadas
perecerán las presentes."

Las cosas "presentes", las que "son" y "fueron", las que están en madurez, que es el presente vital de un tipo de vida, todas ellas perecerán inmediatamente (μετέπειτα τελευτήσοσι; Poem. fen. II.12).

Ese "futuro" que devora las cosas presentes y pasadas, sobre todo las presentes maduras y bien alimentadas (τραφέντα) por el tipo de vida y de mundo anteriores, ese futuro amenazante, inminente, inmediato, indeterminado, incomplejo, del que aquí no se habla explícitamente porque tal futuro no se encuentra en la misma línea que el presente y el pasado explicitados, ese nuevo Urano es la vida misma en plan creador, es la vida en plan de Adán, de hombre nuevecito y primigenio.

C.I.13 *Camino, Pensar y Ser: camino para pensar el ser.*

El poema fenomenológico proclama la irremediable caducidad de todas las cosas, aun de las entitativamente maduras, bien alimentadas y cebadas por sus esencias en pleno desarrollo.

La pluralidad multiforme del universo, tal cual aparece (δοκοῦντα), su osada y hasta reluciente ostentación de determinaciones —diferencias específicas, eidéticas, orbes de objetos, jerarquía dentro de cada orbe. . .—, la negación triunfal de "un-bestimmtes", de la "in-determinación", por una parte; y, por otra, la descarada presentación que cada cosa en particular hace de su interna estructura, de su íntegro cuerpo y alma, de su complejidad esencial, negación provocativa del "ein-faches", de la in-complejidad; y todo ello, multideterminación y multicomplejidad, en fase de exhausta distensión, de máximo distanciamiento de aquel primitivo estado de involución, de inmediación consigo mismo, tiene, según Parménides, que perecer, precisamente por haber madurado demasiado, por ser demasiado en presente.

Cuando un mundo ha llegado al máximo (a un cierto máximo propio de una época histórica), al máximo en número de tipos, géneros, especies, individuos, al máximo de complejidad y desarrollo interno de cada tipo, de cada género, especie e individuo, cuando todo ello se ha desarrollado según todos los modelos de desarrollo, de tensión, alejándose el máximo posible del inicial estado de inmediación, resulta máximamente contingente, radicalmente insubsistente y caedizo.

La máxima determinación, la máxima complejidad, la máxima mediación —el máximo de "cosas"—, es lo máximamente inconsistente, es el punto de reversión hacia la nada, punto en que el Ser da un tirón, en que necesariamente se inicia la reabsorción de las cosas, por lo que de ser tienen, en el Ser, hacia el estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo.

Veremos que a Platón le sucedió tal desconcertante acaecimiento cuando —por medio del método diairético o de sistemática división en ideas, por ideas y hasta ideas atómicas— llegó a poner en madurez absoluta, en plenitud totalmente definida, el orbe de las ideas.

El diálogo Parménides, de Platón, es una realización del mundo fenoménico parmenídeo. Y llega Platón a la conclusión de que cada idea, aun las supremas, tomada atómicamente, en cuanto tal, en absoluta separación y distinción de las demás, aun de las más próximas, en perfecta puridad interna, toda y sola ella, es incomunicable, imparticipable, inimitable por las demás.

"Si lo Uno es uno, no es ni un todo ni tampoco cosa con partes." (Parménides, 137, C-D-E.)

"Lo Uno no está en lugar alguno, no existe ni en sí ni en otro." (ibid. 138 A-B.)

"Lo Uno ni está en reposo ni está tampoco en movimiento." (ibid. 139 B.)

"Lo Uno no es ni idéntico ni no idéntico consigo mismo." (ibid. números siguientes hasta 142.)

"Lo Uno no es ni diverso ni no diverso consigo mismo."

"Lo Uno no es ni semejante ni no semejante."

"Lo Uno no participa de la entidad (οὐσία) . . ."

"Lo Uno es inefable, indecible, impensable, incognoscible, inaprehensible en aspecto alguno de lo que sea en sí." (οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται 142 A.) Pero si, para volver al principio, dice Platón (142 B), y esperar poder tal vez hacer algo, se supone que "Lo Uno es", así en unidad entre Uno y Es (ἓν εἰ ἐστί), tendrá que reconocer Platón, después de sutiles disquisiciones, que

"tanto que lo Uno sea como que no sea, en ambas hipótesis lo Uno mismo (αὐτό) y todas las demás cosas (τἆλλα), tómense cada una en relación consigo misma (πρὸς αὑτά) o tómense cada una en relación con las otras (πρὸς ἄλληλα), siempre, de todas maneras (πάντως) todas ellas (πάντα) "son" y también "no son", aparecen tales

(φαίνηται) y también aparecen no tales (οὐ φαίνεται)". (Parménides, 166 C.)

Y esta desesperada y para algunos desesperante conclusión no es más que una confirmación de la radical inconsistencia de todo universo, aquí el de las ideas, en estado de plena madurez, cuando está máximamente determinado, complejo y mediato; o con una frase de Spinoza, "toda determinación es negación", mejor, "la determinación, la complejidad, la mediación, llevadas al límite, se niegan a sí mismas; por tal íntima negación el mundo de las cosas revierte hacia el estado de indeterminación, incomplejidad e inmediación, hacia el Ser, hacia ser o existir en el Ser y a lo Ser".

Y un síntoma característico de haberse llegado en el orden de las cosas ideales al límite superior de Mediato-determinado-complejo, es la imposibilidad absoluta, la incomponibilidad mutua de todos los aspectos; no porque se contradigan entre sí, o sean contrarios, o se contrapongan por cualquiera de los tipos de oposiciones, que son en definitiva uniones de combate, sino por simple in-coherencia, por disparidad total. Así lo hemos visto en el diálogo Parménides: la idea de Uno o lo Uno bajo forma de Idea en fase de suma, propia y total determinación, complejidad, mediación, ni es ni no es, ni es idéntico ni no idéntico, ni diverso ni no diverso . . .

El plan de cosificar el Ser, de convertir el Ser en seres y los seres en cosas, lleva irremediablemente a un monadismo absoluto, tal y tanto que ni siquiera resulta un universo, y entonces hay que confesar con Platón

"que la manera más perfecta (τελειοτάτη) de hacer desaparecer (ἀφάνισις) las razones todas (λόγων ἁπάντων) es separar cada cosa (ἕκαστον διαλύειν) de todas las demás; porque el logos nos nace (γέγονεν ἡμῖν) de la conexión mutua de las ideas entre sí". (διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν; Sofista, 259 c.)

La manera más refinada de hacer desaparecer lo máximamente aparente que son las ideas (ἰδεῖν, εἶδος), la manera más acabada de hacer invisible lo visible mismo, es separar, definir absolutamente, determinar exactamente, desarrollar íntegramente una cosa, una idea, las ideas y las cosas, tanto que cada una llegue a ser ni más ni menos que cada una, que vija una identidad absoluta de cada cosa consigo misma.

Desaparece entonces el universo, como unidad total, y desaparecen todas las cosas por el pecado de egoísmo, de ese egoísmo feroz,

sabiamente disimulado que es la total exigencia de identidad de cada cosa consigo misma, el plan de ser cada uno todo y solo, todo a solas.

Parménides, el viejo, el de la venerable calva, el de la bondad bella de ver, saca irónicamente al final del diálogo "Parménides" la consecuencia, desesperante para un eidético como Platón:

"el límite de un método eidético, de una fenomenología eidética, llevada al extremo, a ver "lo que se muestra tal como se muestra", y "verlo desde sí mismo" (das was sich zeigt, so wie es sich zeigt, von sich selbst her sehen zu lassen; Heidegger), así ni más ni menos, "con-de-en-por sí mismo", lleva, en el preciso momento del cenit eidético, a que se le apague a uno todo el universo, al in-eidetismo total.

O con la más expresiva frase de Parménides mismo:

"Según, pues, la opinión
estas cosas así fueron y así son;
pero, inmediatamente,
de lo que son partiendo, y a madurez llegadas
tocará perecer a las presentes."

A toda fenomenología eidética, si por desgracia para ella misma pudiera realizar su programa, Parménides, nuestro viejo padre en la filosofía, llamaría sin titubeos "opinión"; y repetiría con ellos, con los fenomenólogos, con el viejo Husserl, el mismo diálogo que Parménides sostuvo con el jovencito (νεότατος) Aristóteles, y le haría confesar al último:

"que todas y cada una de las ideas, siempre y de todas maneras, son y también no son, aparecen tales y cuales y no aparecen tales y cuales". Y me complazco en pensar que el viejo Husserl respondería como el jovencito Aristóteles "ἀληθέστατα", "verdaderísimo". Con esta palabra termina el diálogo Parménides, y con esta palabra se acaba con toda fenomenología eidética.

Total que eso de ideas puras, simples, absolutas, eso de fenomenología eidética, es pura patraña metafísica; es lo que parece según lo que aparece, mas no lo pat-ente según el ente.

No se nos venga, pues, con esos chismes de fenomenología eidética para interpretar el poema de Parménides. El Ser parmenídeo no es la idea-en-sí de ser, no es una idea clara y distinta que se pueda poner

en distinción con las demás, clara en su soledad radiante, como ideal estrella en vacío interestelar absoluto.

El Ser parmenídeo, como iremos viendo, se asemeja a la Idea absoluta de Hegel en su primera fase, en su estar-en-sí (an sich), sin exteriorizarse aún (ausser sich), y sin revertir sobre sí tras la exteriorización de sí (bei sich, an und für sich).

Pero antes de tratar este punto me corre prisa otra cosa. Si el Ser no es una idea-en-sí, ni clara ni confusa, ni distinta ni indistinta, el pensar por el que el Ser es aprehendido no es un pensar intuitivo, eidético, un conceptuar, un definir. Νοεῖν, νόησις, νόημα no significan en Parménides lo que significan en Platón, para no ir más lejos.

He traducido νοεῖν por pensar, y no por intuir noético, intuir eidético, entender, etc.; y esto por un motivo etimológico. Pensar viene del latino pensare, emparentado radicalmente con pendeo, pependi, pensum; pensar, sopesar, colgar tirando hacia, estirando, colgar pensando; esta raíz "pens", "pend", es la que me interesa para dar su fuerza peculiar a la palabra pensar (pensamiento). (Naturalmente la exactitud etimológica no afecta para nada a lo siguiente; y digo esto para zafarme de ciertos filólogos, bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos en filosofía o en filología.)

El Ser es el universo de las cosas en involución, bajo forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo; y esto "Inmediato-indeterminado-incomplejo" es un "cierto" sustantivo (Ser), designable aún por un cierto artículo determinado (el Ser). Y esta palabreja "cierto" nos dará mucho que hablar, pues se refiere a la peculiarísima, única y original estructura del Ser frente a todos los seres y seres-en-cosa, seres-en-madurez.

El Pensar es el universo de los actos de conocer cosas, pero bajo forma de involución. Pensar es un conocer, pero bajo forma de conocer "Inmediato-indeterminado-incomplejo"; pensar es pesar hacia, gravitar hacia la Madre-Tierra del Ser, aun cuando para ello sea preciso volver las espaldas al cielo de las cosas y de las ideas; pensar es volverse pesado, grávido, por ir involucrando, condensando, recogiendo en Inmediación-indeterminada-incompleja todo el universo de pensares y cosas.

Y es claro que al reabsorberse y revertir las cosas hacia el estado de "ser", tienen que reabsorberse los tipos mediatos-determinados-complejos de conocer hacia un nuevo, supratipo de conocer, hacia el Pensar.

Y es claro que, en el límite de tal reabsorción de todas las cosas y de todos los tipos de conocer cosas, hacia el Ser y hacia el Pensar, tal Pensar y tal Ser se identificarán complicativamente, serán lo mismo, estarán-en-uno, en Inmediación-indeterminada-incompleja.

La identificación parmenídea de Pensar y Ser no puede, por tanto, entenderse dentro de un plan eidético, platónico o no, dentro de un orden cósico, de cosas reales o ideales, de actos noéticos sobre nóemas y aspectos noemáticos, de intuiciones tipo cósico, de conceptos claros y distintos sobre ideas claras y distintas.

Por lo dicho se puede ya entrever que la famosa sentencia de Parménides significa otra cosa, abismáticamente diversa de la que suelen decir los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos de la filosofía. Ya irá apareciendo.

Tales intuiciones "a madurez llegadas perecerán".

¿Por qué camino llega, pues, el Pensar a el Ser?

"¿Cuáles son, para el Pensar, los únicos caminos investigables?"

Así pregunta la Diosa programáticamente (Poem. ontol. I.1). Los caminos para el conocer deductivo, inductivo, intuitivo, eidético ordinario, no necesitan de Diosa que los revele; el conocer corre por los caminos de una figura deductiva, de una demostración como el agua por su natural cauce; basta dejarse llevar.

Pero el Ser no es cosa hecha ni contextura ideal desplegada.

¿Cuáles son, pues, los caminos (repito con la Diosa) por los que partiendo del conocer, a madurez llegado, se llegará a el Ser?

¿Cuál es la contextura del Pensar que llega a el Ser, que está en El, que es-en-uno con lo Inmediato-indeterminado-incomplejo?

C.I.14 *Metodología ontológica.*

"¿Cuáles son para el Pensar los únicos caminos investigables?"

Para conocer intuitivamente, para conocer a lo eidético, para conocer a lo definitorio, para conocer a lo deductivo, para el conocer constructivo . . . los caminos practicables están ya catalogados, señalados en los mapas de las ciencias, con escalas infinitamente finas, muchísimo más que al milímetro.

Parménides usa variados nombres para aludir a la peculiar dificultad de reabsorber el conocer bajo las formas mediatas-determina-

das-complejas del conocer científico y cósico en el conocer pensante, en el Pensar.

ὁδός, κέλευθος, ἀταρπός, πάτος

son los términos principales, modulaciones del significado general de "camino".

κέλευθος es aquella clase de camino por el que no es posible andar despacio; es camino-despeñadero, camino de cabras, por el que uno se precipita. κέλευθος encierra la raíz κελ, la misma que cel-eritas en latín, o cel-eridad, a-cel-eración en castellano.

En la traducción no me he atrevido a acuñar un término que se ajustase lo más posible a esta raíz griega y he dicho sencillamente, aunque con protesta interior, camino.

En los comentarios a los correspondientes versos haré resaltar la fuerza del término empleado en cada caso por Parménides.

ἀταρπός es casi sendero, camino tan estrecho que no se puede dar la vuelta (ἀ-τρέπεσθαι, τράπ; volver, invertir), camino del que no se vuelve, de dirección única.

Del camino de la Verdad y del Ser dirá Parménides que es κέλευθος, camino por el que uno se precipita, cae, se derrumba, arrumba con todas las cosas, las reabsorbe aceleradamente, las precipita al abismo, Inmediato-indeterminado-incomplejo, del Ser.

En cambio, al camino del no-ente llamará Parménides ἀταρπός, camino irreversible, por el que la mente, si se entra, no puede dar la vuelta, de estrecho, de impracticable que es.

Y del camino de aquellos para los que

"El ser y el no-ser la misma y no la misma cosa parece."

dirá Parménides que πάντων παλίντροπός ἐστι κέλευθος,

"este es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente" (Poem. ontol. I.5),

juntando aquí los aspectos de ἀ-ταρπός (τρόπος) y de κέλευθος; el calificativo "retorcido" traduce el πάλιν (de παλίν-τροπος); el de revertiente la palabra τρόπος; y κέλευθος recibe el nombre de sendero, senda por la que uno va acelerado, que así van por el camino los que afir-

man que "el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece", así van, dando vueltas (παλίντροπος) y dándoles vuelta la cabeza.

El término πάτος es camino "trillado", bien pisado y apisonado por los pies de los mortales, por los pies de los más. Por eso, al recibir la Diosa a Parménides, le dice:

"no fué mal hado quien a seguir te indujo este camino (ὁδός) *de las trilladas sendas* (πάτου) *de los mortales* (ἀνθρώπων) *tan distinto"* (P.8).

οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι·
τήνδ' ὁδὸν (ἦ γὰρ ἀπ'ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστι)·

ὁδός, por fin, es no sólo camino en general, sino que, casi siempre, lo emplea Parménides para designar el camino, recto, seguro, propio para llegar al Pensar y al Ser.

Y de tal camino, añade Parménides, que es difícil de encontrar; que exige múltiples y repetidas investigaciones, intentos y atentados. La palabra griega διζήσιος no es ζήτησις sencilla, una búsqueda fácil que de un solo golpe lleva al término, sino búsqueda complicada, a repetir una vez y muchas otras: δι (ζήσιος), (δι es la reduplicación de la delta incluída en ζ; reduplicación parecida a la de τι-τείνω; Cf. P. 16). Y esta palabra de "investigación porfiada", δι-ζήσιος, será una de las preferidas por Parménides en el Poema ontológico. (Cf. I.1; I.3; I.5; I.6.)

La he traducido por investigar, sin más pretensiones puristas; pero que conste aquí su peculiar fuerza.

Notaba, pues, Parménides que el camino que conduce reabsortivamente el conocer o los conoceres a el Pensar, y reconduce implicativamente las cosas a el Ser, era un original camino, casi un precipicio (κέλευθος) irreversible (ἀταρπός), que no existe hecho, sino que por repetidos tanteos hay que hacerlo, y al hacérselo se lo halla (διζήσιος). No hay camino para los terremotos; lo hay para los tranquilos rayos del Sol, que saben de memoria su camino, la línea recta, la línea de inercia, la que siguen correctamente hasta dormidos o recién despiertos por la aurora.

Ese repliegue o involución universal por el que las cosas todas, reales o irreales, caminan hacia el estado de Inmediato-indetermina-

sis de tres cosas, "bondad-belleza-visualidad", que andaban ya demasiado sueltas y libres por el mundo preparmenídeo, quedarán tras la reabsorción parmenídea tan unidas que Platón mantendrá, en el Banquete y en la República, como "un mismo" absoluto, la Idea - la Bondad - la Belleza; y porque lo Absoluto será en unidad Idea-Belleza-Bondad resultará posible una dialéctica, es decir, disponer todo —cuerpos, acciones externas, ciencias, artes, virtudes . . .— en "una sola" serie de potencias ascendentes que converja en lo Absoluto.

C.I.15 *El mapa del universo parmenídeo. Primera faena: el Ser como papel liso y en blanco.*

El hambre hace echar a los ingenios por caminos que no están en el mapa, dice Cervantes.

Y el hambre de la vida humana de inventar y darse un nuevo mundo, junto con el hambre o vacío causado por la reabsorción desvanecedora del mundo anterior, harán echarse a la vida humana por caminos que no estaban trazados en el mapa del universo correspondiente al tipo anterior de vida.

Para inventar y señalar tales caminos nuevos es preciso ser "genio", que es algo transcendente al tipo de sabio y de científico.

¿De qué tiene hambre Parménides?,

¿De qué se ha quedado vacía por dentro su vida?,

¿Cuál será el nuevo mapa del universo nuevecito que su genio invente?

Para trazar un nuevo mapa de nuestra Tierra, el primer paso sería borrar todos los linderos y fronteras que los hombres o la naturaleza han señalado; para trazar sobre un encerado nuevas figuras que delimiten e introduzcan una nueva división en regiones es preciso borrar las precedentes; para trazar un nuevo mapa anatómico de un ser vivo dado, sería preciso hacer desaparecer las junturas y divisiones actuales entre órganos y funciones, volverlo indiferenciado, masa en involución disparable hacia y según otro plan.

Para trazar un nuevo mapa del universo total de las cosas —reales, ideales, vivientes o no vivientes . . .—, ¿cómo será posible borrar sus diferencias, sus estructuras internas, sus tipos de tensión y extendimiento, de desarrollo real o de deducción abstracta?

Las diferencias externas o internas de todas las cosas pueden ser, con radical e indesarraigable posibilidad, borradas, porque las cosas son "ser".

Las cosas en cuanto cosas son múltiples y diversas entre sí y lo es cada una dentro de sí; las cosas en cuanto ser se continúan y unen entre sí, dan el mar del Ser; y en el agua toda delimitación, frontera, confín, definición es esencialmente transitoria.

Las cosas, al escribir en el Ser lo que se creen ser, escriben en el agua, en un agua transfinitamente más unida, continua, inescindible que la del mar.

Y este es el primer descubrimiento de Parménides: que las cosas en cuanto cosas tienen límites —exteriores, de una frente a otra, diferencias específicas, eidéticas, oposiciones de todos los tipos; internos, géneros remotos o próximos, definición, órdenes de atributos, predicados, propiedades; tipos de desarrollo o mediación interna y externa, desarrollo por principio a principiado, por causa a efecto, por elemento a compuesto . . .—; mas que las cosas en cuanto ser no tienen límites ni entre ellas ni dentro de ellas; que las cosas en cuanto ser son agua, figuras de agua.

Y esta última expresión me recuerda otra lindísima de Empédocles: γνῶθ' ὅτι πάντων εἰσι ἀπορραὶ ὅσσ' ἐγένοντο (poema de Empédocles, verso 337),

> *"reconoce que todas las cosas que se producen no son más que efluvios, figuras de agua".*

Esta radical e indesarraigable contingencia de las cosas en cuanto seres y frente a el Ser es la que hará posible, en cada época histórica nueva, trazar un nuevo mapa del universo, dividir el universo por nuevas junturas, sin violentarlo ni matarlo; crear una nueva anatomía y fisiología del mundo.

El oficio del dialéctico, decía Platón, es como el del buen cocinero que corta el ave por las naturales junturas. Platón, frente al universo de las cosas, pudo cortar según ideas-en-sí, por la juntura —disyungente y uniente a la vez— de las diferencias eidéticas de una idea frente a otra. Aristóteles cortará el universo de otra manera, y nos ofrecerá un nuevo mapa del mundo cósico.

Pero los dos, Platón y Aristóteles, no hacen más que recortar diversamente el mundo de las "cosas" surgidas del mundo del "Ser"

parmenídeo, sin atentar a la constitución especial del Ser; y los dos tipos de recortar y señalar el mundo de las cosas —según ideas-en-sí y según ideas-de—, son posibles porque Parménides redujo de antemano las cosas a cosas-ser, a Ser, a agua, a mar, donde cada ingenio (que para esto basta ingenio, sin exigirse ser genio) puede trazar un sistema de coordenadas ideales, de caminos y linderos, de posesiones y propiedades, encontrar y fijar un método, un camino (ὁδός), un sistema o red de caminos, una dialéctica, una lógica, una ciencia según un plan categorial-vital.

El mundo del hombre primitivo se caracteriza, entre otros puntos que aquí no importan, por creer y tratar el universo "en bloque" y como en bloque, por tenerlo por irremediablemente "hecho". De ahí el no atreverse el primitivo a tocar nada; todo es tabú, sagrado, inviolable. El día que se aventuró audazmente a matar un animal o a cortar una rama o desviar algo de su curso y puesto en que estaba, debió temer, en el primer momento, que el universo entero se le viniese encima.

Entre las características de la mentalidad primitiva suele señalarse la falta de la categoría de sustancia; es decir, no poder ni saber señalar pequeños universos dentro del grande, pequeños universos o todos integrados por un núcleo (sustancia, esencia) y un enjambre fijo y finito de propiedades o aspectos dependientes (accidentes, atributos, modos), que constituyen algo así como una isla, gotas, estrellas solitarias, señeras, exentas. El hombre no aparece a los ojos del primitivo como una unidad, bien cerrada sobre sí, con un núcleo y un sistema finito de propiedades frente al árbol, al río, los animales, las cosas todas. Con el hombre se continúa —en unidad real—, no sólo su cuerpo, sino sus armas, sus retratos y símbolos, su nombre, su animal totémico, las huellas dejadas en la tierra. . . Se nota unido por tantos hilos con el universo entero que por cualquiera se puede tirar de él; la magia primitiva formula instintivamente esta sensación de indistinción e inseparación del todo y de cada parte dentro del todo. El primitivo no sabe definir y dividir. Se le viene encima el universo en bloque, y es natural que se sienta en peligro de ser aplastado por él al menor movimiento e iniciativa distinta de los que ya se sabe por tradición que no alteran el equilibrio del universo.

Si nosotros formásemos una unidad real, suficientemente fuerte, con nuestra casa y con nuestro paisaje, de modo que cada movimiento repercutiese con fuerza notable en el equilibrio de tal sistema

do-incomplejo, es para ellas un precipicio, un interno desmoronamiento, una ruina irreparable, lo irreversible.

Que, en efecto, el universo anterior de las cosas —sus tipos de distinciones mutuas, de diferencias, de estructuras internas, de definición, clasificación, orden, modos de distenderse, de desarrollarse por principios, causas, elementos, motivo-fin . . .—, una vez reabsorbidos exhaustivamente en el Ser por el Pensar, ya no renacerá de igual manera; la ontogénesis por la que surja un nuevo universo dará una nueva ontología; la vida no se repite; creará un nuevo universo según otro plan categorial-vital por el que las cosas se definirán de otra manera, se distinguirán entre sí por otros criterios, coincidirán algunas que en el universo anterior se distinguían y se distinguirán otras que antes se identificaban; universos de objetos habrá que antes se distendían por el resorte típico de causa a efecto, y que en otro plan ontogénico y ontológico se distenderán o mediarán por el tipo de principio a principiado; así, para aludir a un caso, el universo de las cosas geométricas, la ciencia geométrica, se distendía entre los helenos por el resorte típico de elemento a compuesto (recuérdese el título de Elementos, dado a su geometría por Euclides), y ahora, en nuestros días, tras un terremoto y reabsorción en Ser, que sucedió en la mente de Descartes, el universo geométrico ha nacido y se distiende según el tipo de mediación "principio-principiado", según modelo deductivo-formal puro.

Tras el fenómeno sísmico de reabsorción de todo un universo histórico en Ser, los antiguos caminos entre los seres y cosas del anterior universo quedan impracticables (ἀταρπός). Y cuando un nuevo tipo de vida histórica reabsorbe la vida anterior diferenciada, comprometida, agotada en un universo de objetos, y se vuelve en capullo, en larva, en Inmediato-indeterminado-incomplejo, se pone en flor, en Ser, se desmorona aceleradamente (κέλ-ευθος) todo el universo anterior de ciencia y de objetos.

Al buen viejo Parménides, a nuestro padre en la filosofía, cuando le aconteció por dentro esta reabsorción del mundo anterior en Ser, reabsorbió hasta los cabellos y se quedó calvo, con calva magnífica y extremada (σφόδρα); y reabsorbió la belleza y la bondad y la visibilidad —que en el mundo anterior iban ya sueltas, cada una por su parte y distintas entre sí—, en un Inmediato-indeterminado-incomplejo; y resultó, así, unitariamente, καλὸς κἀγαθὸς τὴν ὄψιν (diálogo Parménides, 127 B), de "bondad-bella-de-ver"; y esta sínte-

material, siendo, por tanto, cada movimiento nuestro como un pequeño terremoto, andaríamos con sumo cuidado y pánico al ensayar nuevos tipos de movimiento y, casi seguro, optaríamos por repetir el repertorio de movimientos asegurados por la tradición como inofensivos; y, frente al individuo particular que se atreviese a atentar contra el sistema de movimientos tradicionales no sísmicos, se alzaría la sociedad con la misma violencia que lo haríamos nosotros contra un inventor que dispusiese de fuerza física suficientemente poderosa para hacer cuartear a su arbitrio la casa que habitamos.

Haber llegado a saber los límites exactos de la repercusión cósmica de todas nuestras acciones y movimientos, los límites en que podemos hacer lo que queramos sin alterar el equilibrio del universo, del universo grande o del chico en que vivimos —como la casa, la cueva, el árbol que nos cobija, el animal que matamos u obligamos a servir sacándolo de su universo, de la selva . . .—, ha sido uno de los grandes inventos humanos, para el que se necesitó una audacia increíble ya para nosotros.

La filosofía anterior a Parménides y mucha de la con él contemporánea, y aun la de algunos posteriores rezagados, adolecía del defecto que he llamado primitivismo.

La doctrina del ἀρχή o principio único del que salían, por diferentes procesos todas las cosas, es una doctrina de mentalidad primitiva.

El arché —fuese agua, aire, fuego . . .— es, en verdad, la única realidad del universo; sus sucesivas formas o apariciones son nada más visajes, expresiones de una misma entidad; lo que parece tal cuerpo no lo es, en rigor e individualmente; es un visaje momentáneo e insubsistente del Principio.

De ahí que Tales, Anaximandro, Anaximenes, Heráclito mismo eligieran uno de los que nosotros llamamos elementos, no porque fuese un ser especial, sino porque poseía tal ductilidad, tal insubstancialidad, tal falta de individualidad, que se prestaba a hacer "pantomima", a imitar él solo todas las cosas especiales.

Y, al mostrar que una sola cosa puede hacer perfectamente pantomima de todo, quedaban por el mero hecho descalificadas todas las demás cosas en sus pretensiones o apariencias de individualidades señeras, de independencia sustancial. No quedaba, en rigor, sino una que le daba por aparecerse de mil maneras, de tantas cuantas eran las anteriormente atribuídas a las demás cosas.

Las categorías de sustancia, de individualidad, de definición, de límites estrictos . . . no podían hallarse, como de hecho no se hallan, en ninguna de las filosofías de los que sostienen darse un arché, un solo principio del universo entero.

Del fuego —así concebido, con absoluta facultad de panto-mima— pudo decir correctamente Heráclito que es moneda universal de cambio, que todo se puede cambiar en fuego y por fuego se dan todas las cosas.

Baste esta alusión al tipo de mentalidad primitiva que anima toda la filosofía de los presocráticos, de los defensores de un arché.

En otro trabajo trataré de interpretar estos ensayos, desde el punto de vista de la mentalidad primitiva a la que tan próximos se hallan.

Si se permite usar, para tales filosofías, el título de metafísica diría que consideraban las cosas especiales "en cuanto formas especiales de tal elemento": el árbol en cuanto forma especial de agua; el hombre en cuanto forma determinada de aire; el agua en cuanto forma peculiar de fuego. . . Es decir, hacer metafísica, que es siempre un considerar algo "en cuanto" ᾗ ( ), se reducía en aquellos aurorales tiempos a rellenar el paréntesis vacío ( ), con el principio o elemento privilegiado. Y así, si suponemos que el principio sea el fuego, la correspondiente metafísica elemental primitiva tendrá la forma programática de considerar todo —hombres, animales, plantas, minerales . . .— en cuanto "fuego"; el hombre "en cuanto fuego"; el caballo "en cuanto fuego"; el sol "en cuanto fuego" . . .

Naturalmente, tal considerar todas las cosas desde el punto de vista de "un" elemento "sensible", reducirlas todas a él, es mostrar que la multiplicidad de las cosas es, mirada propiamente, pura apariencia, apariciones múltiples de una única realidad, dando un universo absolutamente inestable, en irremediable fluencia, πάντα ῥεῖ. Porque no hay que imaginar que el único elemento fuese algo así como un fondo fijo, una sustancia inmutable, siendo las demás cosas fenómenos o apariencias de ella, sino que el mismo elemento principial, él mismo, intervenía y hacía esa pantomima.

Todo era figuras de agua, hechas del agua misma; remolinos de aire, constituídos del aire mismo; modelaciones del fuego, del fuego mismo en tomo y lomo.

Todo se hallaba en el mismo plano; principio y configuraciones del principio.

De ahí el movilismo universal e irremediable.

No podía uno apoyarse en la tierra, ni era posible la consideración de la tierra en cuanto tierra, pues de un momento a otro podía, internamente, desdibujarse y caerse uno en un abismo de fuego, en el fuego principial de que el agua estaba procediendo.

Andaba uno sobre pinturas de agua; sobre dibujos de fuego; sobre caramillos de aire; y la más tornadiza de las cosas era precisamente el principio, el elemento básico.

Plutarco nos ha conservado una sentencia de Heráclito, el que formuló más exactamente esta doctrina, porque le dió forma más paradójica y movilista, que es la forma propia de hablar del principio:

"no se baña uno dos veces en el mismo río; la velocidad y la aceleración de los cambios es tal y tanta que disipa todo y lo reúne de nuevo; más bien no tiene sentido eso de nuevo y posterior, sino que todo se constituye simultáneamente (ἅμα) y se deshace, y simultáneamente todo avanza hacia ser (πρόσ-εισι) y se aparta de ser (ἄπ-εισι); de ahí que lo que se está engendrando no llegue al término, que es el ser, porque el engendrarse no cesa ni se detiene jamás".

Parménides reabsorbe todo ese universo móvil —pantomima, la forma científicamente más avanzada de la mentalidad primitiva—, y la reabsorción se verifica por el ser; o, dicho al revés, lo que es más exacto, el ser es ni más ni menos que la expresión de la radical posibilidad de "fijar" el universo, y de poder fijar —definir, eidéticamente o no . . .— cosas, reales o ideales.

Esta fijación se expresa por la frase "en cuanto ser"; así, considerar el fuego en cuanto ser, el agua en cuanto ser, el hombre en cuanto ser . . . constituirá en adelante el programa y el problema de la metafísica; y hallar para cada cosa no un arché o cosa que pueda sustituirla por pantomima perfecta, sino lo que de ser tenga tal cosa, constituirá el programa de la metafísica.

Pero, al plantearnos así el programa, nos hallamos con la circunstancia desagradable que el ser en cuanto ser y cualquier cosa en cuanto ser ya no pueden hacer pantomima. El ser en cuanto ser no puede ser ningún ser especial ni cosa alguna concreta; y si considero tal cosa en cuanto ser y tal otra en cuanto ser también, desaparece la diversidad o distinción entre tales cosas, porque entre el ser, en cuanto tal, de una cosa y el ser, en cuanto tal, de otra, no puede haber distinción ni diversidad ninguna; el ser no se divide del ser en cuanto

ser. "Non potest esse quod ens dividatur ab ente in quantum ens", dice Santo Tomás en los Comentarios al libro de *Divinis nominibus* de Dionisio Areopagita.

Sócrates en cuanto Sócrates y Platón en cuanto Platón se distinguen realmente e irreductiblemente entre sí; mas Sócrates en cuanto hombre y Platón en cuanto hombre también ya no pueden distinguirse entre sí, más bien se unifican; a fortiori, por un a fortiori especial y originalísimo, Sócrates en cuanto ser y Platón en cuanto ser y cualquiera otra cosa en cuanto ser no sólo se unen, sino que se identifican. El ser es idéntico y no sólo uno consigo mismo, hállese donde se halle.

A esta necesaria identificación por la que desaparece desde su raíz misma la diversidad y diferencias de las cosas, he llamado metafóricamente volver a papel liso y blanco.

Y vueltas todas las cosas a tal estado de papel liso y blanco, la vida podrá trazar, con inventiva creadora, otras coordenadas, otro mapa de las cosas.

El Ser no es, pues, cosa alguna; es todas las cosas reabsorbidas y reconducidas al estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo.

Sigamos paso a paso este fenómeno de universal reabsorción, en Parménides.

C.I.16 *"Del Ente es propio ser; del Ente no es propio no ser."*
(Parménides, Poema ontológico, I.2.)

Del hombre es propio "ser" racional, del dos es propio "ser" par . . .—; sólo del Ente vale, así simplemente, sin aditamentos:

"Del Ente es propio 'ser' "; "del Ente no es propio no ser"; o más brevemente —al modo como se dice en castellano, del hombre es ser racional, del dos es ser par, dejando el "propio", peculiar, etc.—,

"Del Ente es ser; del Ente no es no ser."

Ante todo voy a justificar la traducción dada. Parménides dice:

ὅπως ἐστιν τὲ καί ὡς οὐκ ἐστι μὴ εἶναι.

La justificación se funda en comparar con una fórmula aristotélica que no es, como se verá, sino el pleno desarrollo y forma técnica de esta fórmula metafísica incipiente.

La fórmula aristotélica, rompecabezas de los intérpretes, es:

τὸ τὶ ἦν εἶναι.

Ahora bien: esta frase compuesta se integra de dos componentes:

a) la cuestión o aspecto τί ἐστι, qué es (tal cosa), la pregunta por la esencia, por el "qué es" la cosa. Y cuando se introduce esta frase de presente, τί ἐστι, dentro de otra frase, como miembro subordinado dentro de ella, se pone en forma indirecta, de un semipresente o pasado inmediato, ἦν, y se dirá τὶ ἦν, "qué era"; mejor, "lo que es ahora tal cosa lo es porque lo era desde siempre", y no simplemente lo es sin que lo fuera ya desde siempre. Excluye, pues, el τὶ ἦν el ser una cosa tal o tener tal propiedad en un simple presente, como puro hecho actual.

El ser de una cosa nunca es algo de presente puro y simple; el ser de una cosa es desde siempre, no puede circunscribirse y reducirse a ser en presente-relámpago.

b) el aspecto de τὸ εἶναι, de "que es" tal cosa, que se halla realizada, de hecho, que se da, el aspecto que, hablando vulgar e impropiamente, llamamos de existencia; τὸ εἶναι denota el estar ahí, la presencia bruta, el imponérseme como hecho.

Por tanto, la frase τὸ τὶ ἦν εἶναι significará: que "un (qué es) es de hecho", que "tal esencia existe", que se da tal qué, que tal cosa tiene qué; que, en general, una esencia existe, que la esencia puede existir.

Y esta unión actual o posible entre que y qué, entre esencia y realidad, la posibilidad de realizar una esencia cualquiera, la posibilidad de que una cosa (res, ratum, lo firme, lo que es de hecho) tenga "qué es" o esencia, o entidad, incluye la afirmación de la posibilidad de la metafísica en cuanto tal, de hablar de una cosa en cuanto ser, de todas y de cualquiera en cuanto ser.

Si la frase unitaria τὸ (τὶ ἦν) εἶναι, forma gramatical y conceptual primera de τὸ (τί ἐστι) εἶναι, no tuviera sentido, como frase unitaria, la metafísica sería imposible. Habría, en el mejor de los casos, de tratarse aparte el (τί ἐστι) en cuanto (ᾗ) (τί ἐστι), el (qué es) en cuanto (qué es): (tal cosa en cuanto tal cosa, el hombre en cuanto hombre, el dos en cuanto dos . . .); y considerar aparte (το εἶναι) (ᾗ) (τὸ εἶναι) (el existir) en cuanto (existir), el (que es) en cuan-

to (que es): (la realidad en cuanto realidad; la firmeza en cuanto firmeza; el hecho en cuanto hecho, el "que se da" en cuanto "que se da"...)

La realidad sería completamente irracional o alógica; y las esencias no poseerían con-sistencia, realidad, bulto, peso, lomo; tendría tal vez sentido la frase "qué es la circunferencia", mas no podríamos saber o notar —así, unitariamente, en uno— "que la circunferencia es", no sólo que es o está realizada en tal materia (pues tal "que es" no entra en su esencia, como que esté realizada en bronce o hilo), sino ni "que es" en su propio orbe ideal.

Y como nosotros, los simples mortales, no conocemos "qué es" una cosa (real o ideal) sin que tenga que dársenos el "que es", sin que "el que 'se da' tal cosa nos dé él mismo tal aspecto de 'que se da', de que existe, de que es real, y sólo en uno con dársenos el 'que se da' puede aparecérseme el 'qué es' o esencia de la cosa", si la frase unitaria το (τὶ ἦν) εἶναι "que el 'qué es' es" no tuviese sentido para nosotros, toda metafísica resultaría imposible.

Si, pues, caracterizamos "cosa" por la síntesis de los dos aspectos "qué es y que es", que tal "qué es" es, tendrá perfecto sentido preguntar por "qué es" tal cosa, pues pregunto por uno de sus intrínsecos componentes.

Mas si, en vez de preguntar por "qué es" tal cosa (hombre, dos, círculo...), dejo indeterminada la cosa, la frase το (τὶ ἦν) εἶναι, o su forma inmediata το (τί ἐστι) εἶναι se referirá a la cosa en general y preguntará por el ser o por el "qué es" de la cosa en cuanto cosa, de toda cosa en cuanto cosa.

Notemos la sucesión ordenada:

a) del (hombre) es ser (hombre).

b) de (una cosa) es ser (tal cosa).

c) del (ser) es ser (ser).

d) de ( ) es ser ( ).

El paréntesis vacío ( ) indica la alusión vacante y rellenable por "algo", sea lo que fuere. Ahora bien: algo, sea lo que fuere, se dice en griego, τί; y de este algo o τί se dice "que es", que puede tener esencia (τί ἐστι) y que tal esencia puede ser o estar realizada, τὸ (τί ἐστι) εἶναι.

Y si indico explícitamente y como señalo con el dedo "esta" misma posibilidad general de que "algo" (una cierta esencia) esté realizado, obtendré la designación con el artículo determinado neutro τό.

La forma simplificada de Parménides —mejor, simple, por ser primitiva y casi pretécnica—, (ἐστι) εἶναι, incluye, pues, una unión entre los aspectos de "qué es" y "que es", dando el "que 'qué es' es", un "qué es que es". Y podemos decir nosotros, más avanzados ya que Parménides:

El Ente es, del Ente es ser, del Ente es propio tener un "qué es" que es, del Ente es poseer un διότι y un ὅτι; un δι-ότι, un "por qué" es, una razón o logos encarnada, metida en la carne del hecho, de su "que es". El Ente se integra de esencia y existencia, de esencia existente, de existencia esencializada; así en uno, en síntesis indisoluble.

Ahora aparecerá clara la frase parmenídea: (ἔστι) εἶναι—τε καί ὡς—(οὐκ ἐστι) μὴ εἶναι; que, como no se refiere a ninguna cosa particular, hay que traducir:

Del Ente (es) ser —y, por el mismo motivo—, del Ente (no es) no ser.

Y, aplicada a cosas especiales, se convertirá por ejemplo, en

del hombre es ser hombre y, por el mismo motivo, del hombre no es no ser hombre. Dándole el sentido:

de la esencia o del "qué es" el hombre es propio "ser" hombre, ser real, poder o estar realizado; el existir, el ser de hecho es algo propio del hombre en cuanto ente, y es una de las posibilidades radicales de su esencia, del "qué es" del hombre; y, complementariamente, del hombre en cuanto ente y de la esencia o del "qué es" del hombre no es el no poder ser real; el "qué es" del hombre no puede separarse de la radical posibilidad de poder ser real, de poder realizarse.

Vincula, pues, Parménides en indisoluble unión el "qué es" (ἐστί) con el "que es" (εἶναι); afirma la inseparabilidad absoluta de esencia y existencia, de cada tipo de esencia con su tipo de existencia; cada "qué es" tiene su propia manera de darse, de "que es".

Al añadir, por tanto, a la primera frase que dice que "del Ente es ser" la segunda que "del Ente no es no ser", afirma que la unión entre esencia y existencia, el que se dé un 'qué, no es un puro y simple hecho, contingente, perecible, cambiable, sino que por necesidad (χρεών esta palabra añadirá más adelante, I.3) van unidos el "qué es" con su "que es", esencia y existencia de tal esencia.

La faena de la metafísica consistirá en buscar y notar para cada "qué es" su propio tipo de "que es", la propia manera de darse, o de dár-se-nos (gegeben, de Kant) o de dar-la (acción creadora divina, caso de que se dé tal tipo de Dios).

Y de este buscar, re-buscar ansiosamente, porfiadamente, repetidamente (δι-ζήσιος, de Parménides) para cada "qué es" (ἐστί) su "que es" (εἶναι) de modo que uno llegue a notar su síntesis indisoluble, el — (ἐστί) εἶναι — el (qué es) que es, dice Parménides que es el único camino para el pensar (νοῆσαι), para ese original tipo de conocimiento en fase de conocimiento "Inmediato-indeterminado-incomplejo" que es el tipo de conocer metafísicamente las cosas.

Para cada cosa especial se pueden buscar y hallar mil aspectos sin gran trabajo: hallar para la planta en cuanto planta un conjunto de propiedades es una sencilla y fácil búsqueda (ζήτησις); hallar para la planta su "qué es" y determinar la propia manera como su "qué es" es, su tipo de "que es" (εἶναι), de darse, de dár-se-nos requiere una búsqueda repetida, tozuda, difícil, δι-ζήσιος.

C.I.17 *"Este (camino):*
que "Del Ente es ser y que del Ente no es no ser"
camino es de confianza
pues la Verdad lo sigue." (Poem. ontol. I.2.)

Esta afirmación parmenídea: "Del Ente es ser y del Ente no es no ser"

¿es camino? (ὁδός).
¿es el único (μόνη) camino investigable para el Pensar?
¿es camino de confianza (πίστις)?
¿es el camino que sigue la Verdad (ἀλήθεια)?; y, por eso
¿tal camino es de confianza?

Si del Ente es propio poseer esencia y existencia, tan íntimamente unidas que "del Ente sea ser y del Ente no sea no ser", puestos ante cada cosa, llegaremos en ella a lo seguro, a lo de confianza, si logramos descubrir o poner en verdad (ἀ-ληθές) lo que de ente tenga, porque de tal parte o partícula de ente encerrada, cual diamante, en tal cosa valdrá "que es ser y que no es no ser". Lo demás que por ventura se encontrare en la cosa será "no-ente"; y valdrá de ello —sea

poco, mucho, muchísimo—, de todo lo que sea simple cosa no cristalizada en ente, la sentencia de Parménides:

"del no-ente es no ser".

μηδὲν δ' οὐκ εἶναι

(Poem. ontol. I.4.)

Pero, ¿qué es en definitiva Ente (ὄν, ἐόν), no-ente (μὴ ὄν, μὴ ἐόν)? ¿qué significa ἐστί (es) y εἶναι (ser)?

Comencemos por preguntar bien.

Preguntar por "qué es" (τί ἐστι) el Ente es una pésima manera de preguntar.

Al preguntar por la fórmula "qué es" intento que se me dé una respuesta exhaustiva, completa, en que se me presente, condensado y bien concentrado, y del todo acendrado, todo lo del Ente.

Ahora bien: el Ente no se integra de sola esencia o de solo "qué es"; todo el Ente no se reduce y resume en el aspecto de "qué es".

Aristóteles preguntaba mejor, y lo hacía con la fórmula total τὸ (τὶ ἦν) εἶναι, a saber: que se diga el "qué es que es" de tal cosa.

Se pregunta, pues, por el "(qué es) que es" de cada cosa, así en pregunta indisoluble, aunque se pueda acometer la respuesta por partes, "via originis", porque ya que los hombres estamos sumergidos en el esencial río de la génesis o engendramiento, es preciso que las cosas, aun las más unidas y unitarias, se nos presenten como sucesivas; y por un cierto orden de aparición, se engendren en nosotros.

Pero si esta transeúnte separación entre los aspectos de "qué es" y de "que es" resulta factible, hasta cierto punto, respecto de cosas especiales, no lo es ni un momento respecto del Ente.

Toda afirmación respecto del Ente debe comenzar así:

El Ente es (. . .); y el paréntesis (. . .) sólo puede ser llenado por aspectos tan amplios, ni más ni menos que el Ente mismo.

El Ente es, hablando en términos lógicos, el único tipo de sujeto que exige un predicado convertible con él para que la proposición sea verdadera. Del Ente sólo se pueden hacer proposiciones verdaderas del tipo "convertible". Proposiciones verdaderas de tipo inconvertible, como todo hombre es viviente, cuya inversa (todo viviente es hombre) es falsa, no son proposiciones de tipo aplicable al Ente.

Toda proposición verdadera sobre el Ente es una semidefinición esencial; es proposición esencial, parecida a "el hombre es animal racional", el dos es el primer número primo par, etc.

El Ente es, pues, "el (qué es) que es", así en síntesis indisoluble, y, en rigor de sutileza, será más correcto decir como Parménides, (ἐστι) εἶναι, (es) ser; donde "es" (ἐστί) resume el qué es o esencia; y "ser" (εἶναι), el "que es" o existencia.

Ente es estar a lo (qué es) que es; ente es cualquier cosa en cuanto que está bajo esta sintética forma de " 'qué es' que es" de hecho.

Ahora bien: la fórmula parmenídea elemental: ἐστι (εἶναι), o la rellena, según Aristóteles: τὸ [τί ἐστι (εἶναι)], habría que traducirla por "Lo Ente"; así con artículo neutro, como en griego, para indicar que Ente no es una cosa especial de contextura real o analógica parecida a las demás cosas, sino algo más allá de todas ellas, de sus oposiciones complementarias, de sus diferencias estructurales.

Y juntando la caracterización hegeliana, obtendremos:

a) (ἐστι) εἶναι (Parménides).

b) τὸ [(τί ἐστι) εἶναι] (Aristóteles).

c) das [(un-bestimmte ein-fache) Un-mittelbares]. (Hegel).

El "es" (ἐστί) simple de Parménides equivale a τί ἐστι, qué es, así en indefinido (τί), de Aristóteles, y a los aspectos de unbestimmtes-einfache, in-determinado in-complejo, de Hegel.

Incluirá, pues, el término abreviado "esencia" todo tipo de determinación y de complejidad, de estructura interna y de distinción frente a los demás —según lo dicho (I.11, 12), aunque no pueda llegarse por accidente o por la contextura de la cosa al tipo clásico de definición o de una determinación tal que constituye a la vez que distingue o separa de los demás.

A su vez, los términos εἶναι (el ser; en infinitivo de presente) y Unmittelbares o Inmediato de Hegel, significan lo mismo; ya que lo Inmediato es la potencia de desarrollo por la que se realizan o actualizan las determinaciones implicadas y las complejidades internas involucradas en el estado de "ente" de una cosa.

Existencia, existir, εἶναι, denota precisamente todos los tipos de poderes disparadores, desarrolladores de la esencia y de sus aspectos propios.

Supongamos que una cosa se desarrollase tan perfectamente que agotase su ser entero en definirse del todo y en estructurarse perfectamente dentro de sí, o llegase a ser pura y simple esencia; tal cosa resistiría menos que una idea-en-sí, no podría desvelar ni en nosotros ni en nadie el aspecto duro, imponente, señero de "que es", que se da, que "está"; porque el aspecto de "que es" es lo único totalmente inexplicable, el que hay que aceptar por la simple razón de que sólo puede darse, no puede explicarse o ser totalmente transparente para un entendimiento no creador.

El "que es" constituye la cantidad de irracionalidad de una cosa que la asegura frente al poder traspasante del conocimiento; el "que es" mide y expresa el grado y tipo de con-sistencia, de sistencia con y en sí de una cosa. Según sean las cosas, tal con-sistencia adquirirá los matices de per-sistencia, de re-sistencia, de ex-sistencia, de in-sistencia . . .

Por tal poder de imponérsenos —así en bloque, sin intermedios ni paños calientes, sin cojines—, caracterizaba Platón el ser:

> "Λὲγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τό ποεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκός εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καί σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μὸνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι".
>
> (Sofista, 247 c.)

"De cualquier cosa que posea cualquier tipo de potencia (δύναμις), sea que haya nacido para obrar algo, sea lo que fuere —sea que haya nacido para ser afectada aun lo más mínimo por lo más insignificante—, y todo ello aunque sólo sea una sola vez, diremos que tal cosa existe como ente." (Sofista, 247 e.)

Notemos unos detalles en esta caracterización, para unirla a las de Parménides, Aristóteles y Hegel:

a) la frase final: τοῦτο [(ὄντως) εἶναι] es la forma preliminar a la aristotélica τό [(τί ἐστι) εἶναι]; τοῦτο es el pronombre demostrativo que indica la designabilidad, la posibilidad de coger con las manos, de tocar o indicar con el dedo, demostrar e indicar que se refieren al "estar ahí". Pero es sabido, por la gramática griega, que el neutro τὸ poseyó no sólo funciones de simple artículo, sino de pronombre demostrativo. τὸ es la partícula designativa, función preliminar a la diferenciación en artículo determinado y pronombre demostrativo.

ὄντως puede traducirse por la expresión adverbial "a-lo-ser"; como decimos "ponerse a sus anchas, a la buena de Dios, estar a lo que venga, abrirse a lo que sea"; no hay que decir que podría traducirse por entitativamente, como ente, a lo ente . . .

b) El ser entitativamente, el ser-a-lo ser, existir-a-lo-ser, incluye para Platón, como necesario ingrediente, con posesión fija y asegurada (κεκτημένον), una potencia o poder (δύναμις) de cualquiera clase que sea: poder para obrar o para ser afectado (ποιεῖν, παθεῖν); y esto aunque tales poderes se redujeran a obrar una sola vez cualquier cosa (ἕτερον ὁτιοῦν) o a ser afectado aun lo más mínimo (καὶ σμικρότατον) por lo más insignificante o liviano (φαυλότατον).

Esta potencia equivale al Unmittelbares de Hegel; ya que, como expliqué, la mediación (Vermittlung) no es sino todos los tipos de poderes —deductivo, diferenciador, causal, final . . .—, bajo forma de tensión, de repliegue a presión, en punto y a punto de dispararse; es decir, de potencia en potencia, en poder de . . . Tal potencia a tensión es la "carga de realidad", de existencia propia de cada cosa, lo que la hace "sistente", — con-sistente, re-sistente, sub-sistente, per-sistente . . .

Empero, tal potencia lo es para desarrollarse en estructuras internas (negar el estado de ein-faches, de in-complejidad) y en estructuras externas o distintivas de (negar el aspecto o estado de unbestimmtes, de in-determinación o in-distinción). No es un puro existir no ordenado a lo esencial, sino es lo esencial cargado de potencias explosivas y lo existencial desarrollable en poderes esenciales.

Por esto termina Platón el texto citado diciendo: que los seres no son otra cosa que potencia o poder:

τὰ ὄντα ἐστι οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις

(Sofista, 247 e.)

Y nótese que dice "los seres", en neutro plural (ὄντα) mas con régimen de verbo en singular, ὄντα ἐστι, "los seres es"; porque el neutro plural se emplea en griego para una designación global de cosas cuyas peculiaridades individuales o específicas no interesan. Así que decir aquí "los seres", equivale a hablar del ser, de todas las cosas —sean las que fueren en sus estructuras internas y externas—, en cuanto aparecen en bloque, en el bloque total que es el ente, el ser.

"El ente no es, pues, otra cosa que potencia o poder"; "ser es todas las cosas recogidas y reabsorbidas bajo forma precisamente de potencia, de poder disparable en todos los aspectos especiales de todos los seres". Y esta forma o estado de inmediación potente y disparable se expresa por una palabra de contenido disparable, no concreto o estructurado, δύναμις, poder; o por el sustantivo hegeliano, Unmittelbares, In-mediato; y a tal sustantivo se añaden, o tal sustantivo se desarrolla en dos series: la esencial externa y la esencial interna, de modo que no se integre de esencia-y-existencia, sino que es ese estado de implicación tensa de todo lo de todas las cosas, el que permite dispararse íntegramente en los aspectos llamados esenciales y en los llamados existenciales.

A esta unidad de estado, unidad o transunidad asequible solamente de una manera perfecta por reabsorción de todo bajo forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo, se llama ser o ente.

Se expresa, pues, ente por las fórmulas unitarias:

a) [(ἐστι) εἶναι], (Parménides).
b) τὸ [(ὄντως) εἶναι], (Platón).
c) τὸ [(τί ἐστι) εἶναι], (Aristóteles).
d) Das [(unbestimmte-einfache) Unmittelbares], (Hegel).

El ente o el ὄν (ἐόν, en escritura poética para el metro) es, pues, doblemente en "pres-ente": lo "es" por el ἔστι y lo "está" por el εἶναι.

En el estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo la presencialidad es un máximo; no ha comenzado ninguna clase de desarrollo, evolución, temporalización, deducción, diferenciación progresiva, distanciamiento en lugares, movimientos . . . Es el estado más de presente, y están de cuerpo presente, de "ente", todo lo que más adelante serán esencias o modulaciones de la "sistencia" (ex-sistencia, con-sistencia, per-sistencia . . .).

Por este motivo se puede omitir la palabra ὄν, como sustantivo especial, y hablar de [(ἔστι) εἶναι] así, en bloque, como lo hace Parménides, o con cualquiera otra de las fórmulas b, c, d.

Y esto es lo raro y admirable que, a pesar de las diferencias e incompatibilidades múltiples y exageradas de las cosas entre sí, a pesar de la complejidad interna de cada cosa, persista la radical potencia de enraizar, de reabsorber todo ello en un estado originalísimo, el de Inmediación de cada cosa consigo misma (reabsorción de la compleji-

dad en incomplejidad pujante) y de todas en un supra-uno (reabsorción de las diferencias y determinaciones en un indeterminado o indiferenciado pujante), y que tal reabsorción dé un "estado", algo firme, lo más firme, el Ente, colocado en un presente tan supra todo presente que apenas diga de algo "que es", aunque sea el efímero "hoy es viernes", queda tal afirmación afirmada, firme, asentada en un presente supratemporal por virtud de la partícula "es".

¿De qué provendrá tal caso admirable?

¿Es que se da en todas las cosas algo así como "un" núcleo indefinido y amorfo, de dureza supradiamantina, que sea toda la cosa bajo forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo, del cual, como emisiones radioactivas, salgan las apariciones, los fenómenos puros, las peculiares apariciones luminosas de cada tipo de cosa (φαινόμενον, φάος; luz)?

¿O no será, más bien, el Ente la manera como todas las cosas se aparecen ante la vida cuando ésta se retrotrae y reabsorbe en un estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo, liberándose de todos los tipos de exteriorización?

¿No será el Ente una categoría, es decir, una especialísima pantalla por la que la vida da a las cosas una especialísima posibilidad de aparición —el que se presenten nada más como Inmediato-indeterminado-incomplejo, que se presenten bajo forma de absoluta involución, en bloque indistinto—, tengan en sí las distinciones, perfiles, determinaciones, modalidades que quieran en cuanto cosas-en-sí?

¿Y no será precisamente la radical e inalienable potencia de soledad, de intimidad, de recogimiento o reabsorción que toda vida superior posee, lo que, en última instancia, hará posible el funcionamiento de esa interior pantalla en la que la vida sólo dejará que se aparezcan (Gegenstehenlassen, de Heidegger) las cosas bajo forma de "Inmediato-indeterminado-incomplejo", bajo el estado de Ente?

¿Ente, es algo de las cosas en sí mismas o de las cosas en cuanto objetos; es un tipo especialísimo de presentación de las cosas ante la vida en fase o trance de interiorización absoluta, de reabsorción en sí y para sí?

¿Es el Ente lo "Inmediato-indeterminado-incomplejo", porque la vida está en Inmediación-indeterminada-incompleja consigo misma y por eso no deja que las cosas se le aparezcan de otra manera?

No es este lugar para responder a tales cuestiones.

Sólo diré que Parménides no pudo planteárselas porque la vida no estaba en sazón para tales sutilezas.

El problema del Ente surgió en el heleno Parménides de la siguiente manera:

C.I.18 *El Ente parmenídeo como perenne posibilidad de estar una vida consigo misma, a lo inmediato-indeterminado-incomplejo, pero sólo como perenne posibilidad en tensión disparable en idea-luz-palabras.*

Casi todas las plantas nos presentan un estado de enraizamiento, de reabsorción de ciertos órganos y funciones hacia el estado de raíz, estado en que la vitalidad disparada, diferenciada, compleja, ostentada suntuosamente en primavera, parece recogerse lo más posible hacia un estado de Inmediación-indeterminada-incompleja, hacia vitalidad en resorte disparable.

No sé que se den casos de reabsorción más radical, en que la planta vuelva al estado primigenio de semilla para dispararse otra vez, para alejarse y poner entre tal estado germinal de tensión y el estado de máxima diferenciación y complejidad una serie de subestadios intermedios (Vermittlung).

El hecho no importa, pues me sirve únicamente de comparación.

La vida helénica, en especial Parménides, no logró retrotraerse, reabsorber "toda" la vitalidad que había exteriorizado en la época anterior bajo formas complicadas, definidas, alejadas del primigenio estadio germinal.

En Parménides presenciamos el intento de la vida, intento que la vida repite en cada nueva época histórica, de retrotraerse y reabsorberse hacia el estado de total inmediación consigo misma, inmediación que impone una cierta desdefinición y descomplejidad.

Parménides se reabsorbió nada más hasta el punto de confluencia entre ser (ἔστι), pensar (νοεῖν) y decir (λέγειν), de modo que notó:

a) que iban desapareciendo por reabsorción de sus diferencias y complejidades todos los tipos alejados e intermediarios entre el estado de plenaria y máxima diferenciación y complejidad y distensión, y el estado de máxima Inmediación-indeterminada-incompleja.

b) mas que tal proceso de reabsorción y de involución terminaba justo, exactamente, en un punto en que se notaba la coincidencia o inmediación entre ser, pensar y decir.

El decir y los logos forman un universo de lenguas que hablan de todas las cosas, y de ellas precisamente en cuanto que se hallan plenamente determinadas unas frente a otras y del todo desarrolladas cada una en sí misma; y los logos se distienden o evolucionan hacia un decir diferenciado y complejo, a través de muchos intermedios; por ejemplo, los términos "medios" de una demostración, que desentrañan la tensión, original y en inmediación, de un principio en cuanto tal y en estado de principio.

Parménides reabsorbió el universo de los logos hacia un estado de logos en inmediación consigo mismo, en un Logos Inmediato-indeterminado-incomplejo, disparable de nuevo.

A su vez, el orbe de los conocimientos o tipos de actos de conocer puede llegar a un estado de máxima diferenciación y complejidad, adaptándose la vida y sus actos a la pluralidad compleja y determinada de los objetos, alejándose, a la vez, de aquella tensión vital supraúna, inmediata, disparable, principial del estado indefinido original de la intimidad de la vida consigo misma.

La potencia de la intimidad de la vida de Parménides logra reabsorber y simplificar toda esa floración y foliación del pensar hacia la forma de conocer-en-tensión inmediata-indeterminada-incompleja que es el Pensar puro.

Lo mismo sucede con el universo del ser, mediatizado y disparado ya en los innumerables tipos de cosas.

La vida de Parménides, en un esfuerzo por volver a intimidad primigenia y creadora, reabsorbe todas las cosas, por las cosas en cuanto ser, en el Ente.

Y, naturalmente, al llegar a un cierto punto de reabsorción desdefiniente, los tres orbes que, en sus estados de determinación y complejidad máxima, parecían distinguirse, van poco a poco convergiendo en uno, y llega un punto en que se vive la unión entre ente (cosas reducidas a ser), pensar (conoceres reducidos a pensar) y logos (exposición propia de las cosas reducidas ahora a ente).

Los tres órganos de la realidad —cosas, conocimiento, logos—, que, en la primavera de la vida —como las hojas, flores y frutos en las estaciones expansivas de las plantas—, parecían y se presentaban y hasta "eran" o estaban en plural y distinción y separación entre sí son reabsorbidas convergentemente por la intimidad de la vida en fase de interiorizarse, mas sólo hasta aquel preciso punto en que confluyen en uno pensar-ser-decir, como las plantas reabsorben hojas

y ramas hasta llegar a la unidad de un tronco básico que persistirá todo el invierno en tensión disparable y unitaria, en planta-ser, sin llegar, con todo, a revertir al estado de semilla en que el tronco invernal mismo se hallaba reabsorbido en un estado anterior de intimidad e inmediación de la planta total consigo misma.

¿Por qué Parménides no se reabsorbe hasta más hondo que ser-logos-pensar? ¿Por qué se queda el poder intimante de su vida precisamente en ese punto de confluencia o unión entre cosas-pensar-decir y no va más allá, los transciende, transciende el ser mismo, el pensar mismo, el decir mismo, así como ha superado los tipos especiales, determinados y complejos, de conocer, decir, ser?

¿Por qué queda ese tronco unitario —ser-pensar-decir— como tronco del que nacerá otra vez un universo, nuevo ciertamente, pero integrado de nuevo de cosas, conoceres y decires?

Notemos el verso parmenídeo:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι·
μηδέν δ' οὐκ εἶναι·

"Menester es
al Decir y al Pensar y al Ente ser",
"porque del Ente es ser;
mas del no-ente es no ser" (Poem. ontol. I.4).

A fin de parafrasear esta afirmación, como lo manda la Diosa,

τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα

(Poem. ontol. I.4)

comienzo por dos esquemas:

a)	(. . .)	εἶναι
b)	(ἔστι)	εἶναι
c)	(λὲγειν, νοεῖν, ἐόν)	εἶναι

La gravitación disminuye en intensidad con la distancia; es máxima en las inmediaciones del centro gravitatorio; de parecida manera, una cosa es máximamente ser cuando está en inmediación consigo misma, en tensión disparable, no disparada aún en determinaciones, en complejidades internas que la alejan de sí, ponen medios e inter-

mediarios entre su primitivo estado de tensión íntima y sus desarrollos múltiples y complejos; el ser de una cosa disminuye en intensidad con la distinción, distinciones y determinaciones posteriores.

Cuando la cosa está bajo la forma de "carga de ser", o, con los términos de Hegel, en estado de Inmediato-indeterminado-incompleto, es máximamente ser; a tal estado se llama en griego εἶναι; la cosa está máximamente densa, está en condensación radioactiva, en el máximo de su peso; de ahí que el existir en cuanto tal se haga sentir, presione, impresione, nos afecte como un golpe, se imponga como bloque, sin dejarnos mirar de lejos la cosa, sin permitirnos hablar de ella.

La carga de ser de una cosa o la cosa bajo forma y en estado de carga dinámica puede salir disparada en tres formas, según Parménides:

1) en forma y estructura de ἐόν, de ἔστι, de esencia o determinaciones internas de una cosa, complejidad estructural, definible o no, de tipos de distinción entre cosas distintas y desarrolladas.

2) en forma de tipos de conocer clara y distintamente lo que ya está definido, determinado, claro y distinto (νοεῖν).

3) en formas de decir articuladamente, sistemáticamente, con palabras y figuras de palabras acopladas a la diversidad y complejidad de cosas y conocimientos.

El existir es disparable y está en tensión disparable en onto-logía y en noética.

No se distingue, pues, realmente existencia de esencia (ἐστί, τί ἐστι, ἐον, ὄν), de exposición cognoscitiva de las cosas (νοεῖν), ni de la expresión verbal de esencias y conocimientos esenciales (λέγειν); del existir, en cuanto cosa-en-carga, de la carga de ser de cada cosa salen disparados dichos tres órdenes y la separación y los intermedios entre el estado inicial de Inmediato y los estadios posteriores puede llegar a ser muy grande, mas nunca a romperse totalmente. Que si el logos llegase a distinguirse totalmente del existir caería en el sin-sentido, no sería posible decir "es", formar la más sencilla proposición; y si el conocer pusiese entre el existir y él tantos medios e intermedios que resultase un abismo, una distinción real entre conocer y existir, se llegaría a la sin-entidad del conocer; conocer no sería conocer ser, cosa, derivados de ser y cosa.

Y si la esencia se disparase del existir tanto que rompiese totalmente con él, la esencia no existiría, le faltarían el aspecto y fuerza de imponerse, de "que es"; nada sacaría el conocimiento frente a una circunferencia "que no es", frente a un "qué es" que ni siquiera resiste o permite que se apoye en él el conocimiento. En un universo de puros "qué es", sin "que es", todo es falso, en el sentido radical de esta palabra, a saber, uno se cae (falsum, fallere), resbala (σφάλλειν; el falsum latino) por todas partes, se le desvanece todo por radical inconsistencia, porque nada "se da", porque falta el "que es".

Por este motivo εἶναι no designa una pura existencia, como idea-en-sí atómica, separada cual perla perfecta de la idea-en-sí de esencia y sus clases; sino existir puede significar con sentido solamente aquel estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo, disparable en determinaciones y complejidades noéticas (νόησις), ónticas (ὄν, ἐστί), lógicas (λόγος).

Por esto escribo en forma funcional: (. . .) εἶναι; y el paréntesis puede rellenarse, por explosión y distensión del εἶναι mismo, con nóesis, con seres y con logos.

Vale, pues,

1) (ἐστί) εἶναι

2) (νοεῖν) εἶναι

3) (λέγειν) εἶναι; o dando a εἶναι la forma de infinitivo, anticuada ya en tiempos de Platón, ἔμμεναι, podremos escribir con Parménides:

(λέγειν, νοεῖν, ἐόν) ἔμμεναι.

Contra la afirmación parmenídea que el existir puede explotar y distenderse en conoceres, en cosas y en logos nada habría que decir.

Históricamente la vida se ha recogido sobre sí misma, se ha reducido a un estado de mayor Inmediación-indeterminada-incompleja, disparable siempre, por ejemplo, en los místicos; un caso perfecto, Plotino; otro incipiente, Platón.

Cuando la vida humana se recoge más allá y más hondo que ser-conocer-decir, se pone uno como Absoluto, como "más allá de ser y conocer" (ἐπέκεινα νοῦς, οὐσίας, de Platón y Plotino).

Descartes tampoco logrará reabsorber e intimarse en un estado transcendente respecto de ser (sum) y conocer (cogito); por eso

caerá, al dispararse de nuevo su vida, en un idealismo sujetivista, en un idealismo-gnoseológico.

Pero no voy a descaminarme por estos vericuetos de comparaciones históricas.

Digo nada más que reabsorberse justo, ni más ni menos, hasta la confluencia vital entre conocer-decir-ser, sin pasar más hondo, sin transcenderse hacia mayor intimidad, es una de las características de Parménides y del racionalismo griego.

Parece como si la vida helénica tuviera pánico de dejar de hablar, de quedarse sin intuir, de perder su ser; y no le espantara gran cosa notar que se desvanecía el sentir, el obrar . . .

La vida helénica reabsorbe y hace desvanecerse por reabsorción, sin miedo y aprecio, los sentimientos, los tipos de conocer no videntes, los tipos de cosas y propiedades no intuíbles; pero parece experimentar un pánico vital insuperable a la nada del intuir mental (νόησις), de ser intuíble (ὄν), de palabra, altavoz del ser (λόγος).

No pudo llegar a la angustia típica que se vive al desvanecérsele a uno el ser en conjunto (Verschwinden des Seienden im Ganze), el conocer en conjunto, el decir en conjunto; por eso no se le reveló, ni pudo dispararse en ser plenario, comprender el ser en toda su amplitud, en la amplitud y profundidad a que puede llegar la comprensión vital de una vida que se ha reabsorbido e intimado más allá o trans de ser, conocer ser y hablar del conocimiento del ser.

No pudo la vida helénica sostenerse en sí misma, flotar por autoequilibrio en la Nada de todo, del conocer y del ser y del decir (hin-ein-gehalten-sein in das Nichts, de Heidegger); por eso se reabsorbió sólo hasta la confluencia exacta de ser-pensar-decir; los tres, ciertamente, en fase de Inmediato-indeterminado-incomplejo, reabsorbidas y desvanecidas las diferencias de ser, las diversidades de tipos de conocer, las variedades de decir; mas notando aún que el existir (εἶναι), así en singular, en estado de unidad interna, se podía disparar —él, como unidad en intimidad—, en conocer-ser-decir; y para asegurar más esta unidad, conocer-decir-ser forman, a su vez, una unidad, se desarrollan y se disparan en series paralelas; mejor, en sucesiones convergentes en un punto, en el existir, del que proceden como los radios proceden del centro; y se desarrollan conocer-ser-decir cada uno según su tipo propio, mas quedando siempre dentro de una circunferencia, con igual longitud, de modo que el conocer sea conocer de ser y seres, ser resulte en cada momento cognoscible e intuíble,

decir sea decir de seres y expresión del conocimiento de seres; e inversamente, ser y conocer sean, en cada momento de desarrollo y determinación y complejidad, exponibles en logos.

Desde el centro explosivo que es el existir salen disparados tres radios, tres rayos, sometidos a las condiciones de estar sus extremos, los límites actuales de su desarrollo, dentro de una misma periferia, concordando siempre o pudiendo concordar siempre conocer-ser-decir.

A este fenómeno, así con esta comparación, llamará Parménides "la bellamente circular esfera de la Verdad" (Proemio, 9; Poem. ontol. I.13, 14, 18).

La Verdad o patentización del εἶναι, la manera como se despliega y explota el existir y explota en conocer-ser-decir es "circular", bellamente circular (εὐκυκλης); el conocer, el ser, el decir proceden del existir como los radios proceden del centro, guardando siempre la misma distancia del centro, conservando siempre igual longitud a pesar de las relativas distancias o separaciones de sus direcciones.

C.I.19 *Existir: im-pel-er, im-pul-so, ex-pel-er, Ur-sprung kantiano.*

Parménides empleará a veces en vez del término εἶναι para designar el existir en estado de potencia explosiva, el de πέλειν (o la forma anticuada de πελέμεν). (Cf. Poem. ontol. I.5.)

Ahora bien: πέλειν viene de la raíz πελ, la misma que im-pel-er, im-pell-ere latino, pal-a, im-pul-so . . .

Es decir: da Parménides una interpretación dinámica (recuérdese el texto de Platón, tomado del Sofista) del εἶναι, del ser o existir.

El existir no es un peso inerte (Last, de Heidegger, aplicado a la existencia humana), cual concebía el peso la física clásica (peso de inercia), sino un peso "energético", peso por condensación de la energía, cual lo introdujo Einstein al superar la distinción entre materia y energía.

El existir parmenídeo es peso energético; es las energías de las cosas, conoceres y decires —dispersos, volatilizados en los mil y mil aspectos diferenciales, complejos, mediatos del mundo—, reconcentradas sobre sí y en sí tanto que llegan a "pesar", mientras que en el estado de dispersión, de Mediato-determinado-complejo, casi no pesaban ni el ser ni el conocer ni el decir, se habían hecho aire e ideas, sin bulto, sin tomo.

El Existir (εἶναι) las reabsorbe o es su misma reabsorción; y entonces adquiere peso. El existir es ser-conocer-decir en "peso". Pero es un peso energético; capaz de explotar no sólo en una nueva física teórica, sino en una nueva ontología; es peso im-pel-ente, im-pulso; es ser-im-pul-so, es decir en griego, πέλ-ειν.

La vida humana no siente entonces tal existir como peso, como carga casi insoportable (Last); no se siente arrojada al mundo y abandonada (Geworfenheit, de Heidegger); sino, al revés, se siente recargada, sobrecargada de energía, en reconcentración energética, explosiva, capaz de impelerse por caminos que no estaban en los anteriores mapas del ser, del conocer, del decir; se nota capaz de crear un nuevo universo. No se siente angustiada, estrecha; se nota angosta, estrecha por preñez, en reventones pujos del nuevo universo que de ella va a salir.

Así sucedió a la preñez parmenídea: reventó y dió a luz la Verdad, el universo platónico y el aristotélico. El existir parmenídeo se descubre (ἀ-λήθεια) en fenomenología eidética, para en una ontología fenomenológico-eidética.

Para justificar esta interpretación dinámica o de peso energético por concentración bajo forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo, del existir en Parménides, notemos las siguientes frases del Poema:

οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών ἐστι ἢ οὐκί·

"Así que al Ente es necesario
o ser de todo en todo o de todo en todo no ser."
(Poem. ontol., I.9.)

No me he atrevido en la traducción a emplear la palabra correspondiente a la raíz de πελ-έμεν (πέλειν), im-pel-er, im-pul-sar; pero habría que traducir literalmente:

Al ente es necesario (χρεών) o impeler todo en todo, de todas maneras, ser impulso de que proceden im-pel-idas y ex-pel-idas todas las cosas múltiples y variadas, los tipos de conoceres y de decires de todas ellas o, si no im-pel-e desde sí y por sí, si no ex-pel-e de sí todas las cosas, conoceres y decires, el Ente no es Ente.

El camino del Ente es camino pensable y decible, por contraposición con el camino del no ser que es im-pensable (ἀ-νόητος) e indecible (ἀν-ώνυμος); y del primer camino, camino de la verdad, di-

ce Parménides: τήν δ' ὥστε πέλειν que es camino im-pel-ente; que él mismo, cual escalera mecánica, empuja e im-pul-sa hacia adelante, hacia el Ente, las cosas, los conoceres, los decires, para que todo llegue, si es preciso a empellones, al estado ontológico y primigenio del Ente, al estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo.

Aquí me he atrevido a traducir literalmente el verbo griego por la palabra de igual raíz en español y latín:

"de tal modo que el otro camino im-pel-a".

(Poem. ontol., I.10.)

Y en otros textos siguientes, que comentaré en su lugar, aparece la palabra πέλειν en vez de εἶναι. Claro que no faltarán filólogos que atribuyan tal uso a necesidades del metro poético, mas el poder usar una por otra indica suficientemente la unidad de pensamiento que une a las dos.

Parménides empleará otras palabras de explicación dinámica, de reconcentramiento a punto y en punto de distenderse en cosas, conoceres y decires; por ejemplo, la palabra ὄρνυμι, ὦρσεν de raíz ὀρ, como en ὄρ-ος monte, ὄρ-νιξ, pájaro; es decir: un impulso ascendente, elevación turgente, ímpetu ascensional. (Cf. Poem. ontol., I.8; donde he traducido ὦρσε por arrancarse a.)

El texto que voy comentando justifica y alumbra a la vez la traducción que di del verso I.2.

Dice aquí (I.4) Parménides:

χρή
(τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν) ἔμμεναι·
ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι·

Χρή, χρέως, χρεών, no designan solamente una necesidad objetiva, sino la necesidad de "tener que servirse de" (χρῆσθαι, χρῆμα) una cosa imprescindiblemente. Así que las afirmaciones parmenídeas sobre el Ente son instrumentos necesarios e irreemplazables y propios para el Pensar; el conocer y sus tipos —por ejemplo, el conocer geométrico, el conocer lógico, el conocer técnico . . . —, pueden servirse de variados y múltiples principios, más o menos intercambiables y prescindibles; mas el Pensar no tiene más remedio que servirse de los principios del Ente. Y no tiene nada de misteriosa, al parecer, tal necesidad, porque al reabsorberse la vida precisamente hasta el punto exacto de confluencia entre cosas, conoceres y decires, el Pensar, que es todos los

conoceres, pero en estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo, tiene que resultar unido con el Ente que es todas las cosas sólo que en forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo, y unidos con el Decir que es todos los decires o logos, ahora que también en estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo; y tal Decir, así unido con el Ente y el Pensar, tiene que decir y sólo puede decir los poquísimos principios de la ontología reconcentrada de Parménides.

En este estado de reconcentración explosiva el Decir, el Logos, no puede extenderse en largos, complicados y altisonantes decires o silogismos. El Decir sólo puede decir, a lo más, lo que dice el poema ontológico de Parménides: unas poquitas frases, unos contadísimos principios. No puede decir el Decir cosas o teoremas de lógica, de matemáticas, de física, de técnica . . . ; puede decir el Decir lo que a continuación va diciendo Parménides y, por de pronto, el Decir dice:

> "*Del Ente es ser; del Ente no es no ser*" (I.2),
> "*Del Decir, del Pensar y del Ente es ser*" (I.4);

o, como dice el texto de la traducción:

> "*Menester es*
> *al Decir y al Pensar y al Ente ser.*"

Y otras condensadas e insustituibles palabras que se irán escapando al Decir, al encontrarse en Inmediación-indeterminada-incompleja con el Pensar y con el Ser.

Pero ahora iba a otro punto.

En la tercera línea citada hallamos, dejando el γὰρ o por qué, la frase entera ἐστι εἶναι que escribo (ἐστι) εἶναι; "ser en cuanto explosible en seres (ἐστί)".

Recuérdese además el texto I.2 οὔκ ἐστι μή εἶναι y compárese con la segunda parte del actual μηδέν δ' οὐκ εἶναι.

Dejemos detalles gramaticales, como δὲ (δ'), y la distinción correspondiente entre las dos formas de la negación μή, οὐκ. Vemos que οὔκ ἐστι corresponde a μηδέν; es decir, que "no es" o "ningún tipo de es" (tipo de cosas, seres . . .) se expresa en esta frase por μηδὲν, que se compone de μή, δε, ἓν: "ni (μη) siquiera (δε) uno (ἓν)", ni tan sólo una cosa, cosa alguna concreta, definida, una.

Se refieren, pues, tanto ἐστί como οὐκ ἐστί, a cosas unas (ἕν), concretas, definidas, a seres determinados y complejos, alejados del

Ente, a entes mediatizados, o a cosas mediatizadas y alejadas, degeneradas respecto de la puridad inmediata del Ente. Y οὐκ ἐστί equivale a "ni siquiera una cosa", a ninguno, nec-unus.

La palabra latina nihilum (nada) resulta sobremanera expresiva. Nihilum es ni-hilum, ni un hilo, nec-quidem-hilum.

Nada y aniquilar, en este sentido etimológico significan:

a) reducir, reconducir, reabsorber todas las cosas, des-hilándolas en sus hilos elementales, des-hilar los tipos de conocer, des-hilar los tipos de decir.

b) y, una vez deshiladas todas las cosas, deshacer esos mismos hilos sencillos, uniformes, inconexos, para que no quede ni-hilo (nihilum), para que no quede nada concreto, y así resulte la Nada, el no ser.

Equivalen, pues, entre sí, a tenor de la comparación de textos parmenídeos:

{ ἐστί (es) / ἕν (uno) }   { οὐκ ἐστί (no es) / μηδέν (ni tan sólo uno, ninguno); }

y tanto ἐστί como ἕν pueden ser valores de la función "existir":

( ) εἶναι { (ἐστί) εἶναι / (ἕν) εἶναι; } y, correlativamente, valen para οὐκ ἐστί y μηδέν

( ) μή εἶναι { (οὐκ ἐστι) μή εἶναι / (μηδέν) μή εἶναι; }

es decir, del no-existir no puede salir sino el no-es (los tipos de no-cosas), lo ni siquiera uno, nada, ninguno; lo que no es ni siquiera uno, o tal, no puede existir, no existe.

Recopilo, pues, las correspondientes interpretaciones:

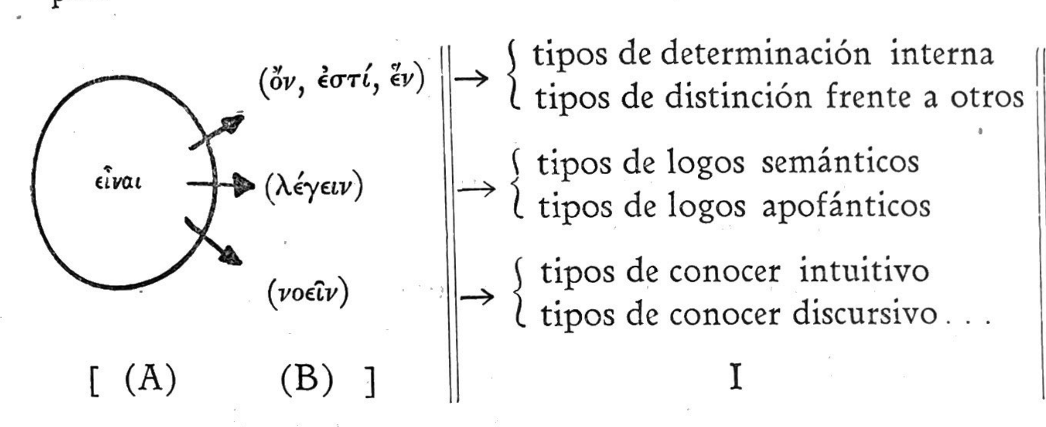
{ ἐόν (ὄν) / ἐστί (τί ἐστί) / ἕν }

aspectos esenciales, de "qué es" tal cosa, expresados por las palabras ὄν, (ente); ἐστί, es (qué es); ἕν, uno, tal cosa concreta, definida, determinada, compleja o con contextura.

{ μή ὄν / οὔκ ἐστι / μη-δ' ἕν }

aspectos esenciales, aludidos por la desaparición por reabsorción en el Ente de las determinaciones, complejidades estructurales y potencias de desarrollo y complejidad; μὴὄν, no-ente; οὐκ ἐστί, el no-ente no es, no tiene con qué responder a la cuestión "qué es"; μη-δ' ἕν, el no-ente no es ni siquiera uno, tal, algo.

Por fin, la energía reconcentrada —el peso energético de cada ser en cuanto ser que es el existir, del que se dispara todo lo demás, atacándonos a los no creadores, impresionándonos, dándosenos de golpe y en bloque atontante (Ein-druck, Affection, gegeben)—, puede ser simbolizada por



El εἶναι o ser en cuanto peso energético o cosa en estado de reconcentración radioactiva se halla, aun en este mismo estadio de Inmediación-indeterminada-incompleja, en "triple" tensión: en tensión y tendencia a explotar en "tres" direcciones, según tres radios o rayos: el del ente (esencia y sus tipos), el del decir (logos) y el del pensar (conocer y sus tipos). Los estadios A, B, son uno solo, τό αὐτό, son "lo mismo", en sentido parecido a como dentro de un vapor recalentado y a presión puedo imaginar y aun pensar un conjunto de direcciones en que se expandirá.

El existir se mediará o alejará de sí diferenciándose y estructurándose según las tres direcciones conexas y complementarias: cosas, logos, conoceres. Mas, por el momento, en el estado inicial, ente-pensar-decir se hallan en "inmediación-indeterminada-incompleja" con y en el existir, son el existir mismo.

Tal es la afirmación básica de Parménides.

Cuando el existir explote de hecho, y comience a desintegrarse, perderá de peso por emisión de esos tipos concretos de energías, de rayos casi ingrávidos, pero lucientes, que son la esencia y sus tipos, los logos o razones habladas de las cosas, el conocer y los tipos deri-

vados de ver esencias de cosas. Por esto la sucesión numérica I, II, ... comienza, en rigor, en el esquema anterior, más allá de la esfera del existir. Y para acomodarme a la metáfora parmenídea y helénica de la circunferencia he incluído dentro de una circunferencia los estadios A-B, y colocado en otra circunferencia exterior, aunque circundante la primera, los órdenes sucesivos o explosiones sucesivas del existir.

Tenemos la primera grande afirmación de Parménides:

a_1) "El existir está en potencia explosible en ente-conocer-decir."

a_2) "El Existir está en inmediación-indeterminada-incompleja con ente-conocer-decir.

a_3) "Hay una forma de ser (frente a los tipos concretos de cosas), hay una forma de conocer (en contraposición a los tipos concretos y múltiples de conocer), hay una forma de decir (diversa de los tipos múltiples y complejos de logos),

que pueden hallarse en uno, estar en Inmediación-indeterminada-incompleja, con el Existir" (εἶναι).

Las formulaciones a_1, a_2, a_3, son equivalentes y expresan de vez el principio básico de identidad entre existir (ser-pensar-decir), precisamente cuando ser, pensar y decir están o se ponen en estado de involución. Entonces coinciden necesariamente con el existir que es todo bajo forma explosible, que es todas las cosas, conoceres y decires reabsorbidos, reducidos a potencias de explosión.

No se identifican, pues, ser y conocer, cuando ser es tal ser (idea, real ...) y conocer es tal conocer (conocer intuitivo, discursivo ...); al revés, a medida que ser ha explotado ya o se ha diferenciado y estructurado en tal ser o tal universo de cosas (universo geométrico, algebraico, lógico ...) y que conocer se ha diferenciado y especificado para conocer tal ser o tal universo de cosas, la identidad primigenia baja de nivel, se aproxima a distinción real, sin llegar, con todo, a ella; es identidad mediata, contacto diluído a través de muchos medios.

La unidad que en el conocer tal cosa se da no es del tipo de la identidad absolutamente original y originante del existir mientras está en inmediación-indeterminada-incompleja con el pensar y el decir.

Parménides empleará, para designar el tipo de unidad entre existir-ser-pensar-decir en involución explosible, el término ταὐτόν, "mis-

mo", que traduciría por "unidad explosible" en cuanto explosible, en cuanto a punto de dar el salto primigenio y saltar en trozos: en tipos de cosas, de conoceres, de decires. Por analogía al término kantiano Ur-sprung, salto originario, original y originante, propio y característico de la conciencia transcendental en cuanto "lo otro" de todas las cosas y tipos de conocer y decir, he trasladado al Existir, en fase de Inmediato-indeterminado-incomplejo, la misma palabra kantiana, Ursprung, salto primigenio.

En el conocer ordinario, saltado ya y hasta exaltado por los conocedores concretos, el conocer no será en rigor "el mismo" con el objeto concretamente conocido; será, a lo más, "uno" con él.

Al existir pensante corresponderá una original forma de unidad y de unificación de todas las cosas, pensares y decires, semejantes a la función unificadora suprema de la conciencia frente a los tipos especiales de funciones de unidad que son las categorías. (Baste con esta alusión a Kant.)

C.I.20 *Existir (εἶναι) —estar para explotar en ser-conocer-decir—; haber explotado en o expelido cosas-conoceres-decires — todo ello en cuanto Verdad (ἀλήθεια). La esfera del Ente y la esfera de la Verdad.*

¿Qué significa Verdad en Parménides?

¿Qué conexiones mantiene Verdad con Existir?

¿Cómo se han Verdad y existencia en pujos de explotar en ser-conocer-decir?

¿Cuál es el tipo de Verdad de las cosas, de los conoceres y de los decires?

Entre las cosas que, a tenor de la promesa de la Diosa, conocerá como primera Parménides se menciona:

"de la bellamente circular Verdad la inconmovible entraña".
(Proem. 9.)

ἀληθείης εὐκύκλεος ἀτρεμὴς ἦτορ

Y en el Poema ontológico (I.18) se lee:

"Mas porque el límite del Ente es confín perfecto
es el Ente del todo semejante a una bellamente circular esfera
hacia todas partes bien equilibrada desde el centro."

Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ·

No es preciso recordar detalladamente que, ante el heleno, las figuras geométricas no se presentaban como puros entes; aparecían algunas dotadas de valores; y, en el caso presente, de valores estéticos. Así la esfera (σφαῖρα) y el círculo (κύκλος) recibían directa o mediatamente el calificativo valoral de εὖ, bello, bellamente.

La inconmovible (ἀτρεμές) entraña (ἦτορ) de la Verdad es el Existir (εἶναι) en cuanto que encierra en estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo las cosas, los conoceres, los decires. Y para abreviar esta y semejantes frases escribiré simbólicamente:

a) (E [ε, λ, ν]) existir (εἶναι, E) que está para explotar o encierra —símbolo de encerrar [ ]—, bajo estado de amenazante explosivo: 1) ε, los tipos de seres, ente; 2) λ, los tipos de razones de las cosas o logos; 3) ν, los tipos de conoceres o nóesis, Pensar; y todo ello rodeado por dos arcos de circunferencia ( ) que aluden a la circunferencia entera (κύκλος).

Esta es la inconmovible entraña de todo el universo; de ella saldrán todos los tipos concretos, determinados, complejos de cosas (Ente explotado y expeliente), de conoceres (Pensar explícito) y de decires (Logos desarrollado).

Véase cuán lindamente expone Parménides la razón por que (E [ ]) es la entraña inconmovible del universo:

"... Para todo
es Ente nombre propio:
para todo lo que los mortales, convencidos, fijaron ser verdadero;
para nacer y perecer,
y para cambiar de lugar,
para el color aparente mudar;
para todo,
'ser y no ser'." (Poem. ontol. I.17.)

Es decir: cuando uno llega a la Verdad, a lo que de verdadero tienen el nacer, el movimiento local, los cambios cualitativos ... se halla uno con el ser y con el no ser, con el existir y con el no existir (εἶναι τε καί οὐκί).

La entraña inconmovible de que se disparan el hacer, el movimiento local, los cambios cualitativos... es el existir que engloba en tensión energética disparable el Ente, el Pensar y el Decir.

Por esto: ser, no ser, es, no es... son palabras propias para todo; son los auténticos nombres propios de todas las cosas; expresan lo que de auténtico, propio, sustancial y fijo tienen. De ahí que, cuando los mortales han conseguido, aun cuando sea tras una peregrinación tan larga y sobrenatural como la de Parménides, fijar lo que de verdadero tienen las cosas, se hallan con el existir, con (E [ν, λ, ε]). Lo demás, aparezca como aparezca, es no-existir; no es ni ser; ni es cognoscible por el conocimiento auténtico (νόησις); ni es, en rigor, decible (λὸγος). Caerá dentro de lo apariencial, de lo que parece según lo que aparece, dentro de la opinión, del reino de los símbolos, señales, insignias. (Poema fenomenológico.)

Puesto Parménides a hallar una metáfora para tal estado suprasustantivo, le acudió, sin más, la metáfora categorial de la esfera y del círculo, figuras que se hallaban empotradas y entrañadas en la vida griega.

El círculo no es una línea (la circunferencia) que delimita y recorta la infinidad del plano; el círculo no delimita arbitrariamente un infinito; es, al revés, el plano el que desdelimita arbitrariamente, absurdamente, esa figura naturalmente cerrada que es, para el heleno, el círculo. Lo mismo diría, según los helenos, de la esfera comparada con el espacio.

La concepción helénica de las relaciones entre circunferencia y plano, esfera y espacio, es inversa a la nuestra.

Desarrollemos con Parménides las relaciones y comparación entre Ser (εἶναι) y círculo (esfera).

"Fuera del Ente no hay, no habrá nada."

οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος·

Notemos, antes de continuar, que Parménides habla especialmente del Ente, o sea del Existir en estado de complicar todos los entes o cosas, es decir, del existir en cuanto Ser; y no del Pensar o del Decir, pues, como veremos, el Pensar (y los tipos en que se puede explotar), el Decir (y los tipos de logos o razones), se subordinan,

en la mentalidad griega, al Ser; tienen que pensar y decir sobre el ser y del ser. Del Pensar y del Decir habla, por tanto, Parménides implícitamente, al hablar del Ente o del Ente-en-el-Existir.

Llamemos al Ente-en-el-existir con la palabra Ser; Ser quedará simbolizado por (E [ε, ,]), sin explicitar ν, λ,

Ha dicho ya Parménides que, por propiedad y exclusividad absoluta, "Del Ente es ser"; (I.2) (ἐστί εἶναι); y añade aquí que fuera del Ente existente: "ninguna cosa, ni una sola de ellas (μή-δ'-ἐν) es o será".

El Ente es coto cerrado por todas partes. Divide el Ente el universo de las cosas en dos partes incomunicantes: dentro del Ente cae todo lo que de ser tienen las cosas; todo lo demás ni es ni será, no tendrá ni particulita de ente. De parecida manera divide la circunferencia el plano, o la superficie esférica el espacio: en dos secciones o regiones, una indefinida, abierta, ἄπειρον; otra, cerrada sobre sí, perfecta, bella (εὖ). Dentro del círculo o de la circunferencia caen las propiedades geométricas; fuera, en el plano y espacio indefinidos, no se da, según el heleno, propiedad alguna; son lo in-definido, lo in-determinado, en sentido puramente privativo.

Las auténticas, fijas y verdaderas propiedades de los seres y de las cosas caen dentro del Ser a través del Ente, de lo que de ser tenga cada cosa; que unas tienen más de ente, en su natural estado, por ejemplo, el alma; y otras poseen solamente un granito de ente, cual el tiempo o el movimiento.

Lo que cae fuera de la esfera del Ser es no-ser; es indefinido, falso, oculto, puro símbolo, alusión, señal, opinión, palabrería.

Tal es todo lo sensible.

Por este motivo, dice en rigor el texto griego:

> *"Ninguna cosa 'es' algo o lo será*
> *a no ser que ente sea."*

Sólo por lo que las cosas tienen de ente, de reducible y reabsorbible en el Existir, pueden "ser" algo. Por lo demás que tengan podrán, cuando más, "aparecer" tales y cuales; podrán ser llamadas "tales" (τοιοῦτον), mas no "esto" (τοῦτο), algo fijo (μονιμόν), algo seguro (βέβαιον), como dirá más tarde Platón en el Timeo (49, d-e). Y por aparecer tales o cuales, mas por no llegar a ser esto fijo y designable, deberán ser conocidas por un tipo de conocer imperfecto,

lejano, sumamente mediato y mediatizado respecto del auténtico conocer; por la δόξα u opinión frente al νοεῖν, al Pensar.

Mas no solamente divide el Ser o Existir-en-ser el universo en dos regiones distintas, la del ser o ser de las cosas y la del no-ser, sino que entre estas dos regiones los límites no son desplazables; se da una disyunción completa y total, sin intermedios.

Valen, por su orden, las afirmaciones:

a) "Del Ente es propio 'ser' "; del Ente no es 'no-ser'." (I.2)

b) "Ninguna cosa 'es', sino es 'ser'." (I.16)

c) "Jamás domarás en esto al no-ente: a 'ser'." (I.6)

d) "Al Ente es necesario
o ser de todo en todo o de todo en todo no ser." (I.9)

Y en todos los asuntos o problemas concernientes al Ente todo se resuelve

e) "con sólo es o no es". (I.9)

Que dicen igualmente por su orden:

a') Del Ente es propio reabsorberse en el Existir, poder estar inmediato, en indiferenciación, en incomplejidad, sin distinción alguna con el existir; poder reducirse a forma explosible, a entraña de que podrán nacer las cosas en su multiforme variedad y complejidad distendida; ente es el poder (δύναμις) y lo que de poder tienen las cosas; es lo que las cosas tienen aún de im-pel-ente, de im-pul-so originario; y, en cuanto impulso, su propio estado es el de Inmediato-indeterminado-incomplejo.

b') Ninguna cosa particular (real, ideal . . .) "es" algo, si no es reabsorbible en "ser" (εἶναι); es decir, sólo por lo que cada cosa tiene de impulso, de poder, "es" algo; lo que de "es" tiene cada cosa es sólo lo que tenga de impulso más o menos cristalizado, distendido; en cada cosa lo reabsorbible en existir da la medida exacta de lo que tiene de ser. Y porque las cosas tienen impulso o son impulso distendido o distendible, son reabsorbibles radicalmente en el existir.

c') Mas todo lo que no es reabsorbible en existir es no-ser; y no hay manera, aun la violenta de "domar" (δαμῇς), para obtener que el no-ente llegue a ser.

οὐ γὰρ μὴ τοῦτο δαμῇς εἶναι μὴ ἐόντα·

(I.6)

Con (E [ε, λ, ν]) y con la reabsorción en el Ente de lo que de ser o de impulso tengan todas las cosas queda la esfera del Ente y del Existir-en-ente tan perfectamente cerrada que ya no habrá manera de conseguir que lo no-ente entre y se reabsorba en el Ente y en el Existir.

Veremos que lo no-ente es lo aparente o apariencial. Y esto "lo aparente" (φαινόμενον) constituye un universo especial con leyes propias, distintas de las del Ente (Poema fenomenológico), y que se distingue de él de una manera parecida a como un universo de sonido, una sinfonía en cuanto aparición acústica, se distingue del mundo real de los instrumentos y sus leyes físicas de vibración. Un universo musical, en cuanto audible, y oído en acto, debería llamarse "apariencial", un apariencial típico; mas no "es" ser real o ideal. Y un apariencial resulta tan consistente en su orden como un ser o cosa en el suyo.

Parménides afirma la irreductibilidad radical o imposibilidad de enraizar el no-ente en la unidad general del Ente existente.

Pero no es preciso violentar o domar al no-ente para que, de cierta manera, esté vinculado al Ente y al Existir, como no hace falta violentar el universo musical de una sinfonía para que aparezca y se constituya como apariencial simultáneamente con las acciones reales y entitativas de la orquesta y los ejecutantes.

No se puede hacer existir o enraizar en el existir lo apariencial; mas es posible coordinar lo apariencial con el ente. Por este motivo al poema ontológico seguirá el fenomenológico.

d') Separado, pues, lo apariencial o lo no-ente —y extraído de las cosas su jugo de entidad para enraizarlas así, en lo posible, en el existir—, el Ente "es" de todo en todo, "es" perfectamente, enraíza ya todo (πάμπαν, reduplicación de πᾶν, todo), y puede decir Parménides:

"*no es ni decible ni pensable*
de ente una manera
que ya el Ente no sea". (Poem. ontol. I.8.)

. . . οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι·

e') Mas, rigorosamente hablando, no es preciso ni debe imaginarse que lo apariencial haya asimilado intrínsecamente el ente, que las cosas sean una unidad real de ente y de apariencial; de modo que tenga sentido la palabra, un poco arbitrariamente recortada, apareci-ente; no hay que chuparles a las cosas lo que de ente tengan intimado y metido en carnes, como carne de su carne. No; lo apariencial y lo entitativo están ya en separación, están en disyunción, con distinción más radical que un universo sonoro y los instrumentos de que parece nacer y sobre los que parece flotar ya en su nacer mismo. No se trata de destilar el ser de las cosas de modo que, tras la destilación, quede lo no-ente, lo apariencial puro; Parménides afirma que desde siempre está hecha una separación entre ser y no ser, entre lo ente de cada cosa y lo no-ente de cada cosa (lo apariencial).

. . . Ἡ δέ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστι

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν·

En virtud de tal estado de separación, lo de destilación, extracción, abstracción, reabsorción del ser de las cosas en el Ente es metáfora falaz.

Todo el ente y todo lo que de ente hay está ya, desde siempre y para siempre, dentro de la esfera, perfectamente cerrada y conclusa, del Existir. No hay, en rigor, seres, así en plural; sólo se da el Ente, en Inmediación-indeterminada-incompleja con el existir; es decir, el Ser.

Y ahora aparecerá más claro por qué la esfera o el círculo, tal como lo concebían los helenos, en cuanto figura por sí y en sí perfectamente cerrada, de confín perfecto (πὺματον τετελεσμένον), podía servir de metáfora apropiadísima para explicar el universo del Ente.

La disyunción perfecta y actual entre es y no es expresa en lenguaje descolorido la separación absoluta y actual que existe para el heleno entre el círculo, cerrado por el confín perfecto que es la periferia o circunferencia, y lo in-definido (ἄ-πειρον) (plano, espacio . . .).

De ahí que la Justicia (Δίκη) —cuyo oficio es dar a cada uno lo suyo, hacer que cada cual haga su quehacer, τά ἑαυτοῦ πράττειν— (Platón, Rep.),

" . . . no deja
que se engendre el Ente o que perezca,
los vínculos relajando,
sino que en vínculos el Ente queda". (Poem. ontol. I.9.)

Y *"está, además, el Ente inmoble*
en los límites de potentes vínculos". (Ibid., I.13.)

"... la Necesidad forzuda lo tiene
y en los vínculos del límite
circundándolo lo retiene.
Por lo cual no es al Ente permitido
ser indefinido,
que no es de algo indigente,
que si de algo fuera
de todo careciera". (Ibid., I.14.)

A la metáfora de la esfera, del confín perfecto de la esfera y del círculo he llamado metáfora categorial para la mentalidad helénica; y, con la luz, ejerce casi funciones de forma a priori, cual las que atribuirá Kant al espacio y al tiempo, formas a priori de la mentalidad sensible, tipo cartesiano.

No voy a meterme aquí con Kant y discutir gravemente si para la vida helénica la luz y ciertas figuras geométricas (como el círculo) ejercen oficios de formas a priori, o eran casi condiciones de posibilidad para el conocimiento de los demás objetos sensibles; y, a la vez, proporcionaban a las categorías del entendimiento helénico un complemento y relleno intuitivos; ni voy a hacer notar a Kant que sus formas a priori, espacio y tiempo, funcionan únicamente como formas a priori dentro del tipo nuevo de vida inventado por la vida humana en Descartes. Dejo todo esto en alusión.

Lo único que aquí afirmo es que, para el heleno Parménides, luz y círculo formaban y funcionaban como metáforas naturales, sin que pretenda demostrar que funcionaban como formas a priori, en vez del espacio abstracto y del tiempo.

Pues bien: la Verdad no es sino la esfera del Ente existente (E [ϵ, ν, λ]), en cuanto "patente", en cuanto puede poner de manifiesto "lo que es", y ponerlo de manifiesto precisamente por medio del Pensar (νοεῖν, ν) y del Decir (λὲγειν, λ). La esfera de la Verdad o la Verdad de la esfera del Ente-existente es la esfera completa en que no sólo entra ϵ, sino las funciones ν, λ. Y tendremos simbólicamente.

Verdad (ἀλήθεια) = Existir-pat-ente = (E [ϵ, ν (ϵ), λ (ν, ϵ)]); el existir se constituye como aquel estado de inmediación-indetermina-

da-incompleja en que confluyen ente-pensar-decir, siendo el Ente el ser de todas las cosas en estado de inmediato-indeterminado-incomplejo, siendo Pensar todos los tipos de conocer reconcentrados y reabsorbidos en estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo, siendo Decir resumen general de todos los tipos de logos, con la adición sutil de la fórmula simbólica anterior, a saber, que Pensar es Pensar el Ente, y, por tanto, los tipos de conoceres serán conocimientos de seres, descubrimientos o patencias del ente en el conocer (verdad noética ordenada a verdad óntica); que Decir es dar razón o logos de los conoceres y de los entes conocidos, de modo que el Decir tenga que funcionar como patencia o descubrimiento del conocer y mediatamente también del ser y sus clases (verdad lógica a servicio de la noética y de la óntica).

Por esto he escrito ν (ϵ), pensar como función del ser; y λ (ν, ϵ): decir como función del pensar y del ser; y, por tanto, cada tipo de pensar o conocer tendrá que regirse por el ser y sus tipos concretos, y cada decir o logos por los tipos variados y complejos de conocer y ser.

Si, por ejemplo, se diese una mentalidad en la que la palabra no tuviese que estar en esencial servicio del conocer y del ser, sino que pudiese tener oficios propios (v. gr., expresión artística propia), el logos no sería verdad del ser y del conocer, no serviría para patentizarlos; el ser y el conocer no se manifestarían en las palabras y, por tanto, el logos no podría ser ἀποφαντικός, lugar de aparición de ideas o seres ideales, ni del conocer.

Los helenos vivieron la palabra como apofántica, como lugar de aparición (ἀποφαντικός, de φαίν-εσθαι, φά-ος; luz) precisamente del ser y del conocer el ser. La palabra (el Decir) es, pues, Verdad del ser y del conocer.

Y, a su vez, el Pensar es Verdad del Ser, ν (ϵ); el conocer está en esencial servicio del ser, de lo que las cosas son; tiene que poner de manifiesto, en conceptos claros y distintos, con definiciones, divisiones... lo que cada cosa "es". Por eso he escrito ν (ϵ) y no ν simplemente.

¿No será posible desligar el Pensar de este oficio óntico? ¿Podrá darse un Pensar que no tenga que ser verdad o patencia del ser? Aquí ignoro oficialmente la respuesta. Sólo digo que, según Parménides, el Pensar es indisoluble de su oficio óntico, de ser verdad del ser, verdad de las cosas en cuanto seres.

Parménides lo dijo en frase lapidaria:

"Lo mismo es el Pensar y aquello por lo que 'es' el Pensamiento,
que no hallarás el Pensar
sin el Ente en quien se expresa;
que cosa alguna es algo o lo será
a no ser que ente sea." (Poem. ontol. I.16.)

Τωὐτόν δ' ἐστι νοεῖν τε καί οὕνεκεν ἐστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν
εὑρήσεις τό νοεῖν· οὐδέν γὰρ ἤ ἐστιν ἤ ἔσται
ἄλλο παρέκ τοῦ ἐόντος·

Ahora puede barruntarse la importancia de haber reabsorbido las maneras variadas y múltiples de las cosas, conocimientos y razones precisamente hasta el punto de confluencia común; y no haber reabsorbido, por ejemplo, la palabra más hondo que el ser o el conocer, como lo hubiese hecho un místico o un poeta; o haber reabsorbido e intimado más profundamente el conocer que el ser, haciendo posible un conocimiento valoral, una estimativa a lo Scheler.

En virtud de esta confluencia entre Ser-Pensar-Decir, Ente, Pensar, Decir, se hallan:

1) inmediatos con el Existir (εἶναι); es decir, pensar es pensar ente; y los tipos derivados del pensar pensarán tipos derivados (determinados, complejos) de ente; así, sin intermedios entre pensar y ente, no pensará el pensar sobre otro u otros aspectos, y, a través de ellos, por medio de ellos pensará el ente; sino que el pensar piensa inmediatamente el ente y por el ente piensa las cosas; los tipos de ser son pensados por medio del ente que es pensado en inmediación con el pensar. Y a esta inmediación entre pensar y ente llamará Parménides ταὐτόν, "lo mismo".

2) y a medida que se determina el ente, dando tipos de seres, se determina parecidamente el pensar, dando tipos de conoceres; siempre de manera que sea posible una cierta inmediación entre seres y conoceres.

La identidad entre pensar y ente trae consigo una codeterminación y como conformación simultánea. Por esto en el pensar no sólo

están el ser y sus tipos "aludidos", sino que puede, por intrínseca potencia y natural exigencia, estar "expresado" (πεφατισμένον).

Como ejemplo contrario puede valer el acto que llamamos de rectitud de intención, de aprobación moral de un valor, de puro respeto ante la ley (Kant), que no hacen que tal acto se estructure según el valor. El valor no se "expresa" de suyo en ningún acto, pues no llega ni puede llegar a ser categoría o estructura del pensar y de la vida, y los seres son categorías o estructuras de los conoceres, de sus conoceres.

Esta identidad entre ente y pensar y, por tanto, entre seres y conoceres, no es una identidad estática como la de este papel consigo mismo. Parménides la formuló con una de las propiedades del círculo, la gran metáfora categorial.

Ταὐτόν se compone de τε (y), αὖ (de nuevo) y τόν, (terminación equivalente a la de "ble"; posi-ble, movi-ble . . .). Significa, pues, ταυτόν, la posibilidad (τόν) de repetición (τε) renovable (αὖ) una y otra vez, cuantas veces se quiera; es decir, en lenguaje geométrico la propiedad de girar sobre sí coincidiendo siempre consigo mismo; la posibilidad irrestringible de hacer girar el círculo al rededor de "su" centro de modo que "sus" radios coincidan consigo mismos, se repitan, se hallen a sí mismos de nuevo, una y otra vez, tantas cuantas se quiera.

En vez, pues, de los términos metafísicos descoloridos "identidad, idéntico, mismo . . . ", habría que decir, para traducir el ταὐτόν griego: posibilidad siempre renovable de coincidencia o de coadaptación total, o, con los términos de una axiomática geométrica, validez del axioma de congruencia.

Del centro energético que es el Existir (εἶναι), parten el Pensar y el Ser, dos radios siempre iguales en longitud, siempre coincidentes en el punto de origen; y, a pesar de la aparente divergencia o separación que con el proceso de determinación y evolución interna del ente a seres y del pensar a conoceres acontece, siempre es posible (τόν) hacer que coincidan, llevar un radio, el radio del conocer sobre el radio del ser, y repetir (τε) cuantas veces se quiera este giro (αὖ) ideal por el que el conocer aparecerá como expresión del ser, como rayo del ser; y el radio del conocer es rayo del ser, luz o Verdad del ser, y no tiene otras funciones.

Por eso dice Parménides que:

> *"no hallarás el Pensar*
> *sin el Ente en quien se expresa".*

De aquí que "los únicos caminos investigables para el Pensar" (I.1) sean los caminos, las diferencias y estructuras del Ente en los seres.

Pero a medida que el Ente se diferencie y explote en seres, y correlativamente, el Pensar en conoceres, esta identidad irá bajando de tipo, y llegará un momento en que el conocer degenerará en opinión (δόξα) y lo que entonces se hallará, buscando dentro del opinar, no será ni ente ni ser, sino aparienciales o apariencias (δοκοῦντα, φαινόμενα): negaciones, pareceres, no-ser.

La vida humana se reabsorberá en Descartes hasta la confluencia entre pensar simple (cogito) —liberado por la duda metódica de los tipos de conoceres metafísico, moral, físico, sensible . . . —, y existir puro y mondo (sum), purificado de existir en cuerpo, de existir en alma moralizante, metafisicante . . . ; y tal confluencia real, o inmediación indeterminada incompleja entre cogito-sum, dará una "res cogitans", una "cosa pensante", así en indistinción y unidad absoluta, suelta (solutum), liberada (ab) de todo: cuerpo, cualidades sensibles, ideas, ciencias, moral . . .

También en Descartes:

> *"no hallarás el Pensar*
> *sin el ente en que se expresa",*

sólo que ahora el ente (sum) en que se expresa el pensar (cogito) es "mi" ser; el "sum" que queda —señero, solitario, firme en sí, para sí—, aun desvanecidos por la duda metódica todos los tipos de seres, aun el concepto abstracto de ser.

Parménides reabsorbe todo hasta la confluencia de Ente y Pensar en Existir; Descartes, hasta la confluencia de "Yo pienso, yo existo"; y aquí el "YO" es esencial, y podrá decir Descartes:

> *"No hallarás el Ego cogito,*
> *sin el Ego sum en quien se expresa."*

Y, aunque tal vez a alguno no lo parezca, el Ego sum y el Ego cogito, mi-existir-pensante, es capaz de explotar en una metafísica muchísimo más honda y amplia que la de Parménides.

Desde Descartes, sobre todo, el Pensar no es solamente función expresiva de Ente, ν (ε), sino de la vida, de mi vida; es índice original de mi intimidad, de la conciencia transcendental, además de conservar hasta cierto límite la función expresiva del ente. Pensar es pensar el ser y pensarse uno a sí mismo, es función ya de dos variables.

El principio de identidad o coincidencia perfecta entre pensar y ser, habrá de sufrir una radical transformación.

Pensar no será verdad del ente, patentización de lo que es, sino "patencia de lo que 'es' para 'el sujeto' ", poner de manifiesto (ἀ-λήθεια) el "qué es" de cada cosa (ὄν) y ponerlo de manifiesto precisamente para un "sujeto" (Ego sum), para un "yo", que no es ya, en rigor, ser de tipo alguno, sino supraser, conciencia transcendental.

La Verdad "óntica" de Parménides deja el paso a la verdad "transcendental" (Kant), de la cual la óntica surgirá en el caso en que uno no sepa que es "yo" (ego), en que la vida humana no haya inventado eso de vivirse a lo "yo", de ser-a-lo-individuo, a lo persona, como acontecía aún en los tiempos de Parménides y en ciertos tiempos posteriores a Parménides y anteriores a Descartes.

Por este motivo, porque en nuestra época todos más o menos nos sentimos "yo", porque nos notamos flotando y mantenidos en nuestra individual realidad —aunque nuestros pensamientos sean falsos y no podamos apoyarnos en ellos, aunque los colores no sean lo que aparentan, sino otra cosa, rarísima, que inventa la física, aunque la tierra no sea tierra sino luz y energía . . .—, porque "yo existo", y existo con otro tipo de existir diverso radicalmente del existir de todas las cosas, nos cuesta entender la teoría del ente de Parménides que supone una confluencia del pensar y del ser sólo hasta el Existir, no hasta el Yo existo.

En Parménides, el pensar es la verdad del ser, se ordena exclusiva y totalmente a patentizar y a expresar y expresarse en ente; de ahí que coincidan perfectamente. La esfera de la verdad noética es la misma o coincide exactamente con la esfera de la verdad óntica.

Pero el ente se expresa además en el Decir (λέγειν); el logos es verdad o descubrimiento del ente; y no tiene otro oficio que hablar de él. De modo que una vez más la esfera del logos coincide con la

del ser, y, por tanto, con la del pensar. La verdad lógica y la verdad noética son verdad óntica o descubrimiento del ente.

De esta coincidencia o congruencia necesaria y exacta del Pensar y Decir con el Ser se sigue que el Decir podrá, por radical posibilidad, expresar la manera cómo el Pensar piensa el Ente, cómo está el Ente constituído en ese su original estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo.

Porque es claro que sobre el Ente en estado de ente-existente (E [ϵ, λ, ν]), no se pueden formar cualesquiera proposiciones; no vale, v. gr., que el Ente es sustancia, que el Ente es causa, que el Ente se compone de potencia y acto o de materia y forma . . .

¿Cuál es el tipo original de expresión "lógica" con que el Decir (el Decir precisamente, en cuanto Decir) expresa lo que el Pensar (en cuanto Pensar) está viendo, al estar en Inmediación-indeterminada-incompleja con el Ser?

C.I.21 *Lo que, sobre el Ser, el Pensar hace decir al Decir. Primer tipo de expresiones: Expresiones sobre la esfera del Existir en conjunto.*

Voy a distribuir en tres grandes tipos las expresiones que, sobre el Ser, el Pensar hace decir al Decir; y me serviré para tal fin de la metáfora categorial helénica: la esfera.

Consideremos la fórmula simbólica: (E [ϵ, ν (ϵ), λ (ν, ϵ)]).

Se halla constituída nuclearmente por el verbo εἶναι, por el existir en cuanto estado de Inmediación-indeterminada-incompleja o de involución energética de las cosas, conoceres y decires todos, según lo tantas veces explicado.

Propiamente hablando, tales expresiones no poseen forma de proposición con dos o tres términos, pues toda proposición es ya una mediación, una explicitación definida y compleja, un existir explotado con "qué es" explícito; por tanto, toda proposición es un logos o decir derivado, a menor tensión ya que el Existir primigenio y que el Decir inmediato al existir.

Aristóteles nos refiere en los Físicos (libro I, cap. II) una escapatoria, propuesta por los defensores de la absoluta unidad del universo, para reducir en lo posible la pluralidad verbal de la proposición. En vez de decir que "el hombre es caminante", proponían que

se dijese que "el hombre camina"; es decir, pretendían que se eliminase el "es" y se fundiese en uno es y predicado, como si presintiesen que el "es" consagraba para siempre la pluralidad de sujeto y predicado.

Pues bien: el primer tipo de expresiones sobre el Existir poseen una forma aún más radicalmente reconcentrada que la indicada por Aristóteles. Démosle el nombre de tipo de expresión "funcional", porque no expresa ninguna propiedad, cosa, pensar o decir concreto, sino la sola ley total de unión en reconcentración, a la manera como F(x, y, z) no alude a ningún particular valor de x, y, z, sino a la forma F( ), sea cual fuere el valor de las variables.

Hallamos en el Poema ontológico las expresiones siguientes:

I.1 (ἔστι) εἶναι,

o escrito en nuestro simbolismo (E [ϵ, ,]). (Poem. ontol. I.2, 4); y la forma negativa correspondiente:

(οὐκ ἔστι) μή εἶναι (Poem. ontol. I.2, 4.)

Tales fórmulas son, de suyo, intraducibles en forma de proposición.

La traducción que he dado: "del Ente es ser", "del Ente no es no ser", sólo por su forma algún tanto retorcida, delata esta inadecuación; entra en las fórmulas parmenídeas el mismo verbo en dos formas del mismo tiempo; el verbo "ser" en presente y en infinitivo de presente. Y no creo que, de suyo, se sobreentienda el sustantivo "ente", ὄν, pues entonces aumentaría la dificultad, tendríamos un triplicado de lo mismo: el ser-es-ser.

La cosa me parece más sutil. Me fundo entre otros motivos en la estructura de la fórmula parmenídea

Χρὴ τὸ λὲγειν τέ νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι, ἐστι γάρ εἶναι.

Escribamos en vez de la forma anticuada ἔμμεναι, la ordinaria, y tendremos:

"Porque (γὰρ) *el Existir* (εἶναι) *es* (ἐστί),
necesario es (Χρὴ)
al Decir y al Pensar y al Ente existir."

Vemos que el ἐστί de la fórmula (ἐστι) εἶναι equivale al complejo de λὲγειν, νοεῖν, ἐόν; de modo que se puede escribir para mayor claridad:

(ἐστι) εἶναι

(λέγειν, νοεῖν, ἐόν) εἶναι·

lo cual no quiere decir sino que logos (o λέγειν) es una función de ἐστί; que logos tiene que decir sobre el ser, sobre los "qué es"; que noein o el Pensar es otra función del ἐστί, que el pensar es pensar sobre el ser, sobre "qué es"; y que cada ente (ἐόν), cada cosa es una encarnación del ἐστί, incluye "qué es", una esencia más o menos perfecta. Y, por fin, que la relación entre "es" (ἐστί), en cuanto raíz suprema del Decir, del Pensar y del Ser no se une con el Existir por otro "es", sino que "está unido", "están-en-inmediación-indeterminada-incompleja", sin la complejidad que incluye toda proposición "A es B", sin la determinación especial incluída en el predicado e impuesta al sujeto, sin la mediación o distinción intercalada entre sujeto y predicado por el "es".

Por tanto: el Decir que está diciendo el originalísimo estado del Existir no puede decirlo bajo forma de proposición alguna; ha de decir lo que está él mismo siendo, y decirlo bajo forma de Inmediación-indeterminada-incompleja. *De Inmediación:*

Así poner ἐστί junto a εἶναι, sin intermedios o arrequives de "es", "no es". (ἐστι εἶναι)

De Inmediación indeterminada, sin fijar tipos de "es", tipos de existir; por ejemplo, sin determinar εἶναι por παρ-εἶναι, προς-εἶναι, ἀπ-εἶναι ...: existir de presente, existir para o hacia (existir intencional), existir fuera de, lejos de (formas de negación, de oposición ...); la forma (ἐστι) εἶναι, que satisface la condición de Inmediación, satisface también la de Inmediación indeterminada. Por fin, no debe entrar complejidad o estructura alguna, diversidad interior; y no entra en esta fórmula, pues repite el mismo verbo y el mismo modo; es la fórmula más aproximada al Existir puro en Inmediación-indeterminada-incompleja.

De aquí que (ἐστί) εἶναι sea la fórmula primigenia y más adecuada por la que el Decir expresa el Existir. La he designado por I.1 y más condensadamente la escribiré: I.10 (E [ϵ]).

En cambio, la fórmula

I.13 (λέγειν, νοεῖν, ἐὸν) εἶναι, o, (E [ϵ, λ, ν]),

no puede ser, bajo esta forma, primaria, porque el Decir, el Pensar y el Ser no están expresados como estando en Inmediación-indetermi-

nada-incompleja con el "es", (ἐστι) εἶναι, sino que el Decir aparece aquí como algo diferente del Pensar y los dos como algo complejo y diferente del Ser.

Parménides lo presintió claramente:

> *"nada puede ser algo*
> *a no ser que ente sea".* (Poem. ontol. I.16);

lo cual quiere decir que Decir, Pensar y Ser son funciones o expresiones ulteriores de (ἐστί); por eso he escrito ν (ϵ), λ (ν, ϵ), dentro del paréntesis. Teniendo presente que ἐόν es cualquier ser, cualquier cosa en cuanto ser, integrándose según Parménides de (ἐστί) εἶναι, es decir, de un aspecto esencial (ἐστί), de un "qué es", y de otro existencial, "que es", estrechamente vinculados, como lo está energía reconcentrada, pesante por reconcentración (εἶναι) y radiaciones que de ella salen precisamente por demasiada reconcentración o peso (ἐστί); lo que de ser tiene la esencia procede del existir.

Decir o legein es función o está hecho para hablar del ser, en sus dos aspectos de ἐστί y de εἶναι, pero a través del noein, de lo que está viendo el Pensar; por eso escribo λ (ν, ϵ); y como pensar es pensar el ser, ν (ϵ), se podrá escribir por fin λ (ϵ); entonces tendremos la sucesión de fórmulas simbólicas:

I.12 $([\lambda(\nu, \epsilon), \nu(\epsilon), (\epsilon)]\,E)$; o $(E\,[\epsilon, \nu(\epsilon), \lambda(\nu, \epsilon)])$;

y por fin

I.11 $(E\,[\lambda(\epsilon), \nu(\epsilon), (\epsilon)])$

es decir: todo en función del (ἐστί) εἶναι, de modo que I.11 es otra forma de I.1, en que el Pensar, el Decir, el Ser, han sido llevados y reabsorbidos a ese estado típico, propio, exclusivo del Existir, del Ser en cuanto Ser, en Inmediación-indeterminada-incompleja, donde ha desaparecido la diversidad de λ, ν, ϵ para no dejar lugar sino a su implicación tensa, a su condensación energética en E.

Tenemos, pues, ya dos decires que el Decir dice sobre el Existir: I.1 y I.11, que, en definitiva, son uno y el mismo Dicho: (ἐστί) εἶναι, es (Ser). Y es ésta una fórmula de energía condensada que está a punto de explotar, que metida en nuestro pensar está queriéndonos explotar en pensamientos más determinados, más complejos; está exigiéndonos que pensemos un "qué" determinado, que haga de

sujeto del "qué es"; y esta misma fórmula explosiva está distendiéndonos el pensar para que explotemos y fijemos el tipo de "que es", el tipo de εἶναι, de ser real tal tipo de "qué es", o de esencia.

"es (Ser)" es, pues, y lo vivimos como explosivo mental, y como explosivo que nos está impeliendo a determinaciones, a complejidad, a mediaciones, a desarrollos más o menos remotos. Y es esta exigencia misma y como intranquilidad y comenzón (Un-ruhe, de Hegel) y peligrosa distensión interna que notamos en el Pensar al encerrar en él las palabras "es (Ser)" la que nos certifica que tal fórmula en tal estado de Inmediación-indeterminada-incompleja posee un latente y latiente poder explosivo de energía reconcentrada, y es este poder primigenio el que le confiere su primacía metafísica.

En cambio: si digo "dos y dos son cuatro", tal proposición u otra semejante ya está totalmente disparada, ya no posee energía alguna. Toda proposición clara y distinta es papel quemado, precisamente por haber querido hablar demasiado, y la identidad de ella consigo misma es una identidad estática, de simple repetición.

es (Ser), o (E [ϵ]) resulta, lo notó Parménides en el laboratorio de su entendimiento, fórmula explosiva suprema, mientras que la fórmula $2 + 2 = 4$ está ya completamente explotada, y las fórmulas

$$P_0 (x) = 1$$

$$P_n (x) = \frac{1}{2^n n!} \cdot \frac{d^n (x^2-1)^n}{dx^n} \qquad n = 1, 2, 3, 4 \ldots$$

que se llaman polinomios de Legendre o funciones esféricas, no están todavía tan explotadas o agotadas como $2 + 2 = 4$, conservan un resto de energía condensada, de Inmediación-indeterminada-incompleja, de indeterminación algebraica capaz de explotar en determinaciones y explicaciones de fenómenos físicos concretos y particulares del átomo.

Y ahora toco un punto esencial de la teoría parmenídea y hegeliana del Existir (Sein) y del Seiendes o seres en quienes explota: si uno se contenta con decir simple y bobamente ser, no-ser, ente, noente, existir, no-existir . . . , no encontrará manera o ley alguna para pasar de ser a seres, de ente a entes, de existir a tipos de existir . . . Le sucederá lo que al matemático simplista que sólo supiese escribir las constantes o variables indeterminadas n, m . . . x, y, z . . . No tendría

más camino para salir de tal estéril indeterminación que escribir resignadamente en vez de m, n, x, y . . .

$m = 1, 2, 3, 4 \ldots \qquad n = 1, 2, 3, 4 \ldots$

$x = 1, 2, 3, 4 \ldots \qquad z = 1, 2, 3, 4 \ldots$

es decir, "sustituir" lo indeterminado por cosas determinadas conocidas aparte y por métodos aparte. Es lo que sucede a muchísimos metafísicos: el ser, el existir . . . es lo sumamente indeterminado, lo vago, la confusión de todo. Y para pasar a los seres no hallan otro método que el de "sustitución".

Se trata en metafísica de hallar fórmulas "explosivas", de peso energético tan grande, que exploten de original manera (tipos de mediación), en diferencias y complejidades estructurales; a la manera como las fórmulas generales e indeterminadas de la matemática analítica explotan en infinitos casos aritméticos y en leyes especiales para cada grupo de constantes.

Y a esta forma de "pensar explosivo", de un Pensar en estado de Inmediación-indeterminada-incompleja que está a punto de explotar en pensamientos determinados y complejos hay que conducir el conocer ordinario para poder hacer metafísica.

La palabra adoptará forma explosiva, frente a la explotada y exhausta ordinaria y científica, cuando uno sepa encontrar ciertas fórmulas casi mágicas, cual la de (ἐστί) εἶναι, $(E[\epsilon])$,

$(E[\epsilon, \nu(\epsilon), \lambda(\nu, \epsilon)])$, $(E[\epsilon, \nu(\epsilon), \lambda(\epsilon)])$,

y no simplemente las palabrejas simples "es, no-es, ente, no-ente . . ."

El problema de la genuina exposición o decir metafísico oscila entre dos extremos: a) el de solas palabras, simples, solitarias, cual ser, ente, existir, uno, entidad, existencia . . . ; cuyo valor interno explosivo es completamente nulo y exhausto; o, en el mejor de los casos, es un valor "fijo", sin energía indiferenciada e incompleja a explotar en diferencias y complejidades.

b) El de proposiciones explícitas, como "dos y dos son cuatro", el ser es el ser, el ser no es el no ser . . . . , que están ya demasiado determinadas, tanto que no faltará quien pretenda hablar de proposiciones-en-sí, necesarias, eternas, no sólo sin cambios ya, pero sin esotra potencia eterna de nunca agotable explosión en determinaciones y estructuras de todo tipo.

Se trata de hallar fórmulas explosivas que por su forma gramatical oscilen entre palabra suelta y proposición hecha, al modo como

las fórmulas algebraicas oscilan entre las cosas hechas que son los números y los principios explícitos.

Una de estas fórmulas es la de Parménides: (ἐστί) εἶναι; otra la de Aristóteles: [τό (τί ἐστί) εἶναι]. Ninguna de las dos tiene ni forma de proposición ni forma de nombre o concepto, es decir, evita las formas de cosas hechas y exhaustas.

Mas desde el punto de vista gramatical son tales fórmulas verdaderos monstruos.

Junto las dos halladas por Parménides:

I.1 (ἐστί) εἶναι; simbólicamente (E [ϵ]).

I.11 (λὲγειν, νοεῖν, ἐόν) εἶναι; simbólicamente (E [λ (ϵ), ν (ϵ), ϵ]);

y añado la de Aristóteles:

I.111 τό (τί ἐστι) εἶναι; simbólicamente | E (ϵ) |,

donde he sustituído el paréntesis circular de Parménides en I.1 por dos trazos verticales, porque para Aristóteles no se da ya algo así como una esfera del ser aparte de las apariencias, sino que cada cosa posee su ser propio; la esfera del ser se ha deshecho en tantas esferillas cuantas cosas; cada una posee su "idea" (εἶδος τινός). El "qué es" o esencia se dice en plural irreductible, πολλαχῶς; y, por tanto, el ser (ὄν) se dice también en plural; ser es seres.

C.I.22 *Lo que, sobre el Ser, el Pensar hace decir al Decir. Segundo grupo de fórmulas. La propiedad de identidad tal cual la dice el Decir.*

El segundo grupo de fórmulas que sobre el Ser el Pensar hace decir al Decir, se refieren a la identidad circular o coincidencia por rotación: (τέ-αὖ)-τόν; ταὐτόν.

Parménides expresó esta propiedad general del Existir con la frase:

"Nada me importa por donde comience,
que una vez y otra a lo mismo habré de llegar."

(Poem. ontol. I.3.)

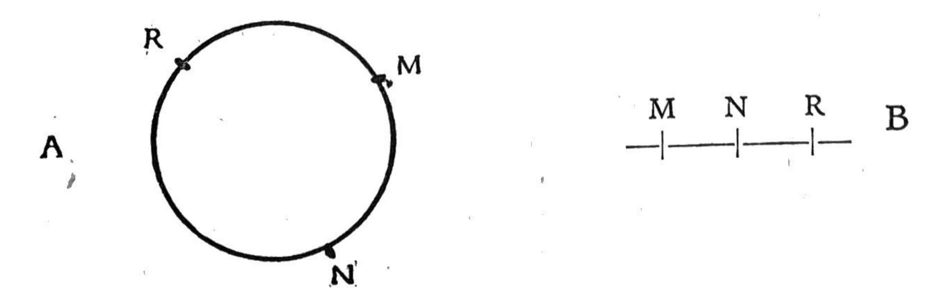
. . . ξυνὸν δέ μοί ἐστι
ὁππόθεν ἄρξωμαι, τόθι γάρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

Los matemáticos llaman a esta propiedad "grupo de rotación". Todo "grupo" forma un conjunto perfectamente cerrado de operaciones entre las que vale la propiedad idéntica, la simétrica, la transitiva. Es decir, más sencillamente: por la operación u operaciones del grupo, aplicadas cuantas veces queramos, y por el orden que queramos, no se sale uno jamás del grupo. Las rotaciones o giros alrededor de un punto forman un grupo; dos o más rotaciones dan una "rotación"; a una rotación directa corresponde una inversa que con la directa da la rotación cero (rotación idéntica).

No voy a mostrar aquí que la noción matemática de grupo es, en rigor, supramatemática y pertenece a la ontología general, a lo que ahora se ha dado por llamar "esferas de la realidad"; que, por ejemplo, los valores forman un "grupo"; que la esfera del ser ideal posee un grupo propio . . .

Habría de comenzar explicando y ampliando —y aun quitando a la definición logística de grupo, tal cual la traen las lógicas formales de Carnap, Russell, Whitehead . . .— ciertos aspectos inesenciales que la restringen demasiado. Aquí bastará la formulación parmenídea condensada en los versos citados.

La distinción entre principio-medio-final, o la relación "entre" dos extremos fijos con orden, resulta completamente superable dentro de la circunferencia misma (véase la figura A adjunta). Si en ella señalo un punto como principio (R), bastará que siga por la periferia una longitud conveniente para que llegue de nuevo a R, al punto de partida; y se convierta R en punto final. Y si continúo un trecho más por la periferia, se convertirá R en punto medio respecto de otros. Valen las proposiciones: M está "entre" R y N; N está "entre" M y R; R está "entre" M y N. Basta mirar convenientemente la figura. En cambio, en la figura B, sólo vale la proposición N' está entre M' y R'; aquí en la recta la relación "entre" (principio-medio-final) es asimétrica; mientras que en la circunferencia resulta simétrica para cualquiera terna de puntos.



En una recta, diré imitando a Parménides, no es indiferente por dónde comience, porque no podré llegar por continuidad al punto de partida.

La identidad típica del Existir se parece, según Parménides, no a la identidad global y estática de una recta consigo misma, sino a la identidad indefinidamente comprobable de la esfera, que permite poder repetir cuantas veces se quiera el mismo recorrido y pasar infinitas veces por el mismo punto, sabiendo por una ley a priori, por la definición de circunferencia, que uno tendrá que pasar y podrá pasar cada vez por los mismos puntos, repetir infinitas veces el mismo camino, la periferia prefijada por el radio. Identidad cinética infinitamente comprobable.

Este tipo de identidad, puesto en abstracto, sin alusión a la metáfora del círculo o circunferencia o esfera, se expresa en griego por ταὐτόν, que voy a escribir (τέ-αὖ) τόν, (y - de nuevo) ble; es decir, una repetición (y, τε) indefinidamente re-novable; mientras que el tipo de identidad global y estática de una línea recta por la que no cabe un movimiento continuo comprobador de la identidad, semejante al comprobador de la identidad de la circunferencia y de cada uno de sus puntos, se expresa en griego por la palabra ἴσον, igual, equilibrio.

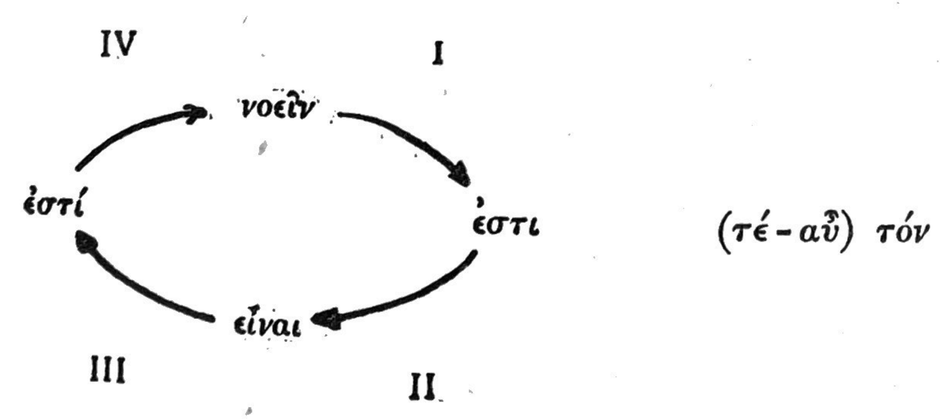
Las afirmaciones más típicas de esta identidad esférica, en Parménides, son las siguientes:

2.1 *"El Pensar y el Ser es lo mismo."*

(Poem. ontol. I.3.)

Τό αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι;

o escrito de otra manera que prepare la fórmula simbólica:



(I.a) El Pensar (νοεῖν) es pensar de "es" (ἐστί), ν (ε); pensar se expresa en ser, tipos de seres, entes, cosas . . . en cuanto seres.

"No hallarás el Pensar
sin el Ente en que se expresa." (Poem. ontol. I.16.)

οὐ ἄνευ ὄντος ἐν ᾧ πεφατισμὲνον ἐστι εὑρήσεις τό νοεῖν.

Primera fase de rotación hacia el Existir. Símbolo: N (ε).

(II.a) A su vez el ἐστί o "es" resulta indisoluble de εἶναι, (ἐστί) εἶναι, (E [ε]) ; pues, como llevo repetidamente dicho, el Existir se constituye como originalísima síntesis bajo la forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo, en tensión explosible hacia diferencias y complejidades; y diferencias y complejidades internas integran el "qué es" de cada cosa. El Existir está en tensión de "es", o "es" en tensión.

Las cosas —diversas entre sí, diversas por dentro cada una— se reabsorben hacia ser por lo que de ser tienen, y por el ser las enraíza en sí el Existir. Fase de rotación hacia el Existir. Primera fase de rotación para el ser, segunda para el Pensar.

Esta inmediación entre el Existir y el "es" la expresó Parménides por la fórmula (ἐστί) εἶναι.

Y juntándola con la anterior, tendremos:

$$(N \rightarrow N [\epsilon]) \rightarrow (\epsilon \rightarrow \epsilon [E])$$

(III.a) Pero el Existir no es un existir estático, petrificado; es πελ-(έμεν), im-pul-so, im-pel-ente, δύναμις; es peso energético; y, por reconcentrado, pensante; el existir tiende a ser, a ex-pel-er esencias, a distenderse (mediarse) en diferencias y estructuras internas (esencias).

Vale, pues, simbólicamente (E → E [ε]). Tercera fase de rotación.

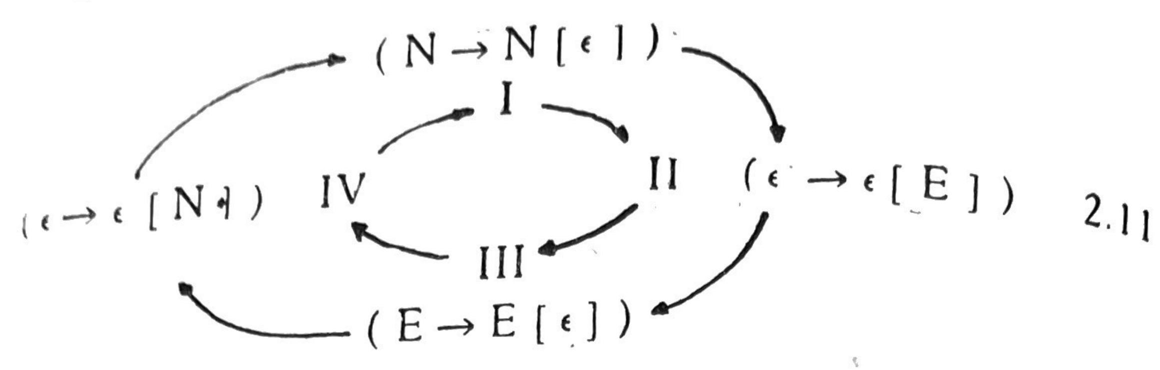
$$\underset{\text{I}}{(N \rightarrow N [\epsilon])} \rightarrow \underset{\text{II}}{(\epsilon \rightarrow \epsilon [E])} \rightarrow \underset{\text{III}}{(E \rightarrow E [\epsilon])}$$

(IV.a) Por fin: las esencias tienden a revelarse o descubrirse (ἀλήθεια), a hacerse verdad en el pensar; o el Pensar es el tipo de manifestación u ostentación de la esencia y del ser, y, por medio de ellos, del Existir.

De modo que el Pensar se relaciona con el "es" de dos maneras: como revelación o verdad del ser (fase cuarta), y como intención hacia el ser, como pensamiento sobre el ser. El ser se descubre a sí mis-

mo en el Pensar y el Pensar descubre que piensa ser y sólo ser (fase I); (ε → ε [N]).

Y hemos completado un ciclo entero



Y este ciclo es repetible cuantas veces queramos respecto de cada cosa, sean cuantas fueren.

Es radicalmente (por ser el Existir raíz enraizante absoluta) posible (δύναμις; δυνα-τόν) respecto de cada tipo concreto de Pensar —de cada tipo de conocer: conocer geométrico, conocer lógico, conocer técnico . . . —, pensar un tipo de ser —pensar conociendo figuras el ser de las figuras, pensar conociendo números el ser de los números . . . —; y cuando el conocer "piensa" se pone en dirección hacia su enraizamiento en el Existir. No siempre el conocer es "pensar" o gravitar hacia el ser y el existir; a veces el conocer es opinar, irse hacia lo apariencial, hacia lo eidético. Mas siempre es radicalmente posible enraizar (así en activo reabsorbente) el conocer en el pensar, el pensar en el ser y el ser en el Existir.

Y de esta raíz del existir puede salir ex-pel-ido (πέλ-ειν) de nuevo el ser, del ser el pensar, del pensar el conocer, todo ello bajo formas cada vez más alejadas o mediadas respecto del existir germinante y germinal.

Si fuésemos a dar de todo esto una exposición satisfactoria para nuestra mentalidad diría que Existir y sus poderes reabsorbentes o enraizantes del Pensar y del Ser muestran la independencia absoluta de la vida frente a todas sus exteriorizaciones, frente a todas las posibilidades de acceso y presentación que puede dar a las cosas-en-sí; de modo que existir o ser, en cuanto lo Inmediato-indeterminado-incomplejo, no son nada real; son la única manera posible de presentación que queda a las cosas cuando la vida se recoge sobre sí, en sí, para sí; y se recoge o enraíza para explotar en un nuevo mundo (de esencias, de cosas, de tipos de conocer), para inventar un nuevo orden (nuevos tipos de definición, de distinción, de estructuras . . .).

Y este fenómeno de vuelta a su estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo en que se desvanecen las anteriores definiciones, distinciones, estructuras, pasa en todos los órdenes, cada vez que adviene un nuevo tipo de mentalidad. Así, para referirme a nuestros tiempos, la teoría relativista comenzó por borrar las distinciones entre materia y energía, reposo y movimiento, sistemas de coordenadas privilegiadas, gravitación y geometría. Parecía entonces a los profanos y tímidos que todo volvía al caos, a un estado de inmediación e incomplejidad donde ya no era posible saber nada de nada porque todo era lo mismo.

Pero este aspecto de involución y consiguiente desdefinición y desdibujamiento de las definiciones y estructuras anteriores clásicas —de vuelta a la Nada—, eran nada más el síntoma externo de que la vida reabsorbía su mundo anterior; sus órganos de contacto con las cosas, se enraizaba, volvía sobre sí, se recogía a existir en tensión indiferenciada, incompleja, inmediata, para así, borradas las casillas anteriores, poder explotar en un nuevo universo, con otras junturas, con nuevas definiciones, linderos, fronteras entre las cosas. El existir explota en ser nuevo, y el ser nuevo se hace verdad o patencia en un nuevo tipo de pensar.

Cuando la vida se canse de desvivirse en tal tipo vendrá una nueva reabsorción, una vuelta o giro al estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo; y, reunida otra vez la energía, convertida la vida en pura energía pensante, casi en cuerpo radioactivo, explotará de nuevo (αὖ) en un nuevo universo de ser y de pensar. Y así indefinidamente. "y" (τε) así de nuevo (τε), cuanto quiera la vida (αὖ).

A la reabsorción del universo preparmenídeo siguió la explosión en el universo platónico y aristotélico; fué el enraizamiento de la vida en Parménides, un enraizamiento omniabsorbente para dar a luz un universo eidético que antes de Parménides no existía.

Y como la vida vivía entonces en plan extrovertido, Parménides no habló de "Ego sum", "ego cogito", como lo harán valientemente Descartes y Kant, sino de existir (εἶναι), de pensar (νοεῖν), de "es" (ἐστί), de decir (λέγειν). Nada de alusiones a "mi" vida, que es siempre algo de uno, de un "yo" (individual, personal).

El que las cosas —sus diferencias mutuas, sus estructuras originales—, se me presenten como in-determinadas, in-complejas e inmediatas no depende de que ellas se replieguen sobre sí mismas, se enraícen y se reabsorban hacia un estado de inmediación-indetermi-

nada-incompleja. Esto podrá o no podrá suceder, mas no es averiguable, así en un sentido puramente privativo, no de una afirmación positiva. Depende de que la intimidad absoluta de la vida, en ciertos momentos históricos, sólo da a las cosas la posibilidad de presentarse como "replegadas, indiferenciadas, incomplejas". La vida se da el gusto de hacer que el universo se le presente como desvaneciéndose, como hundiéndose en la indeterminación y en la incomplejidad, en universal con-fusión, para darse el gusto y sentirse flotando, subsistiendo en tal Nada de todo, y saber así que "existe" con un tipo de existencia firme en sí, y sobre sí, sin tener que apoyarse en los objetos, sin tener que sostenerse por las puntas de la intencionalidad —cognoscitiva, valorativa . . .—, sobre los objetos en cuanto tales, en cuanto tal cosa, con "estas" propiedades fijas, definidas, definitivas.

Mas dejando en alusión estas consideraciones, digo que el principio de identidad parmenídea entre existir por una parte y pensar-ser-decir por otra, es de carácter "grupo de rotación". De esta manera a la esfera del ser y a la esfera de la verdad del ser corresponde un tipo esférico de identidad.

2.1 expresa simbólicamente este tipo original de identidad circular, propio del Existir respecto de pensar-ser-decir.

Parménides no formula explícitamente el principio de identidad circular respecto del Decir con relación al Pensar, Ser y Existir (primer semiciclo); y del Existir patentizándose (haciéndose Verdad) en ser, ser patentizándose en Pensar (verdad noética) y Pensar patentizándose en Logos (verdad lógica).

Pero podemos completar el ciclo, introduciendo el Decir, y recordando,

1) que λέγειν es un valor de εἶναι.

χρή (τό λέγειν . . .) ἔμμεναι. (Poem. ontol. I.4.)

2) que el pensar se expresa o habla (πεφατισμένον, φάσις, palabra) en y de ser, οὐ γὰρ ἄνευ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστι εὑρήσεις τὸ νοεῖν . . . (Poem. ontol. I.16)

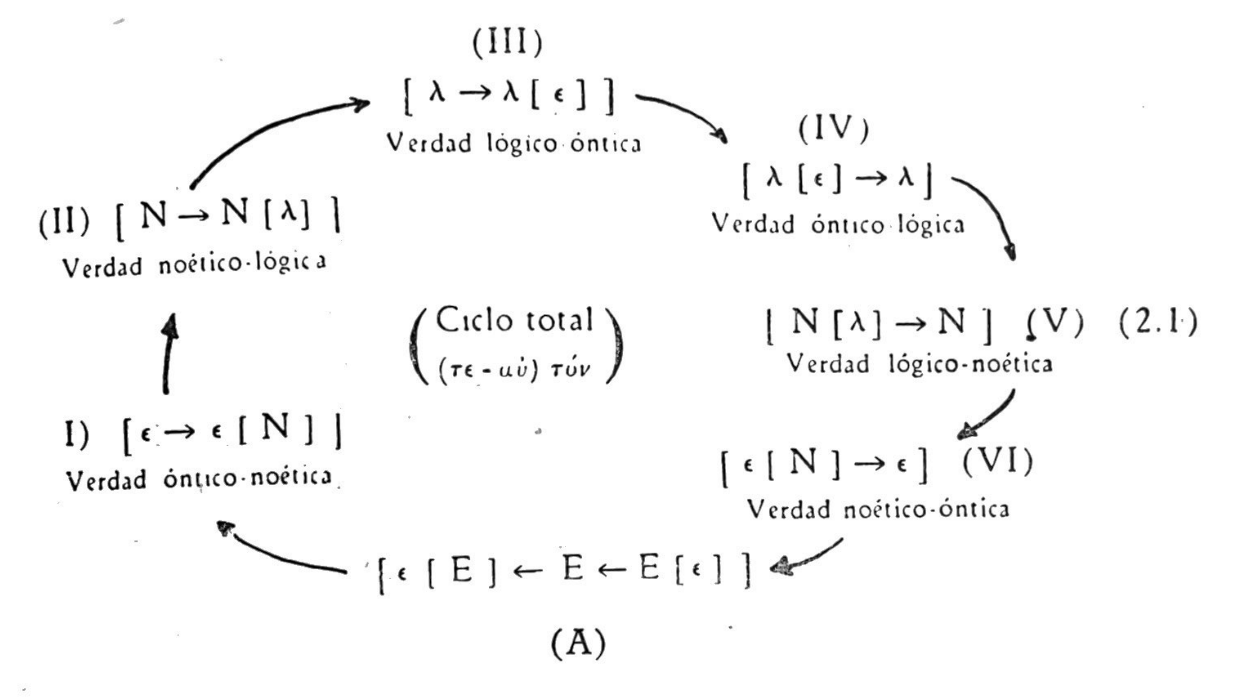
3) que pensar y decir (λέγειν) ejercen un papel simétrico en la frase:

"que no es decible ni pensable
de ente una manera
que ya el Ente no sea". (Poem. ontol. I.8.)

. . . οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι·

Y el mismo paralelismo corre entre ἀνόητος (ininteligible, impensable) y ἀνώνυμος (in-decible) en I.10.

Tendremos según esto el ciclo ampliado y completo ya:



(Inmediato-indeterminado-incomplejo)
Existir = (ε, λ, ν) en involución explosiva

Ni el ciclo total ni cada una de sus fases es de tipo "identidad estática"; es una identidad identificante, así en activo, como el ciclo de una planta, sólo que el ciclo del Existir reabsorbe todo y se explota en todo, para reabsorber este nuevo universo y reexplotar en otro nuevo (y así indefinidamente).

Refiriéndome al ciclo 2.1 digo que es típico de Parménides:

a) que el existir (εἶναι) evolucione "inmediatamente" en ser (ἐστί), que el existir esté ante todo en tensión óntica; de ahí la fórmula parmenídea: (ἐστί) εἶναι que he escrito (E [ε]); el existir tiene encapsulado a tensión el "es", los tipos de "qué es" o esencias; y para denotar esta evolución más detalladamente he escrito

(ε [E] ← E ← E [ε])

donde (E [ε]) es la fase de involución de los seres en el Existir, y (ε [E]) es la fase primera de evolución del existir en ser; y esto es lo típico de Parménides, que el ser (y no el pensar o el decir) se reabsorbe o procede según los casos, sin intermedios y él solo, en el Existir. El Existir se patentiza o hace Verdad, ante todo, en el Ser, Verdad óntica, inmediata al Existir.

b) El Pensar (νοεῖν) es una verdad o descubrimiento "mediato" del Existir; a saber, el existir se descubre inmediatamente en el ser (ἐόν, ἐστί); y el ser se descubre a sí mismo en el Pensar, de modo que el Pensar es Verdad del Ser y el Ser es Verdad del Existir, resultando el Pensar verdad mediata respecto del existir.

Por esto dice Parménides que

"lo mismo es el Pensar y aquello por lo que el pensamiento 'es'";

y notemos la fuerza de las palabras griegas:

τωὐτόν δ' ἐστι νοεῖν τέ καί οὕνεκεν ἐστί νόημα;

el pensamiento (νόημα) ha sido íntegramente hecho para o por causa (οὕνεκεν) del ente (ἐόν) en el cual se expresa; más literalmente, en el cual "está expresado" (πεφατισμὲνον ἐστί); el pensamiento es "ente expresado"; se agota, pues, el pensar pensando el ser. Por esto dice bellamente Parménides aquí mismo que "si buscamos y hurgamos dentro del pensar no hallaremos sino ser".

Para simbolizar esta esencial intencionalidad y desentrañamiento del Pensar en ser, he escrito en 2.11:

$$(N \rightarrow N [\varepsilon])$$

Por ser el Pensar y el pensamiento "ente expresado", ente desentrañado o patente, el Pensar es Verdad del Ser, de modo que vale también

$$(\varepsilon \rightarrow \varepsilon [N])$$

es decir: la inversa de lo anterior; pues nos hallamos en la esfera del Existir, en la esfera de la Verdad, donde con un giro de ángulo suficientemente grande se vuelve al punto inicial; pudiendo hacer de punto inicial el Pensar, el Decir, el Ser; y, de centro, el Existir.

c) El Pensar es, ciertamente, "ente expresado", de modo que hurgando y mirando el Pensar hallaremos el Ser; o sea, revolviendo las entrañas del Pensar, enraizándonos hacia las raíces del Pensar hallaremos el Ser; mas si tomamos la dirección inversa, hacia mayor determinación y complejidad del Pensar hallaremos o surgirá el Logos, los tipos de dar razones del Ser, donde razones o logos no significan de suyo palabra hablada. De una cosa, como el dos, pueden darse infinitas razones, explicarlo como número, como número natural, como número racional, como número primo par, como mayor que uno, como menor que tres, como solución de tal ecuación . . .

El Existir se desentraña en Ser; el Ser se desentraña en Pensar; pero aún el Ser es entraña del Pensar. El Pensar se desentraña en Decir, en Logos; pero la entraña más entrañada del Logos es todavía el Ser. El Logos tiene que decir el Ser tal como es pensado, tal como al Pensar está saliéndose de las entrañas.

Este orden, unidireccional, es típico de Parménides y de la filosofía helénica.

Porque, pregunto, ¿no cabrá un tipo de Existir que tuviese en inmediación el Pensar, un existir que se desentrañase ante todo en pensar, de modo que la entraña del pensar fuera el existir y no el ser?

¿No se vivió así Descartes?

¿No será el Cogito-ergo sum expresión de una manera de existir en inmediación con el pensar, porque al existir, a "mi" existir, le es más entrañable el pensar (cogito), "mi" pensar, que el ser, que el "es" que de las cosas se dice, mientras que el sum sólo de mí se dice?

¿Habrá un abismo entre *sum* y *est*, aunque gramaticalmente pertenecen al mismo verbo y al mismo tiempo?

Y continúan las preguntas: si a "mi" existir (sum) le es más entrañable e inmediato el "pienso" (cogito) que el "es", ¿no se conseguirá que el pensar, por ser notado y vivido como "mi" pensar, se distinga más del ente, de los tipos de seres, de estructuras de seres y cosas, de manera que en "mi" pensar no se encuentre por mucho que se busque y rebusque el ser, sino que se halle solamente "apariciones" de las cosas para "mi"? (Kant.)

Y aquí corto la cadena de preguntas.

La metáfora helénica de la esfera del ser y de la verdad y el consiguiente tipo de identidad circular nos revelan el tipo del existir helénico.

Este círculo mágico se romperá con Descartes y volará en trozos la esfera del ser y surgirán las esferas de realidad.

Mientras tanto, encojámonos un poquito para caber dentro de la esfera parmenídea.

Precisamente porque el Existir no es notado por Parménides como "mi" existir (como yo existo), ni el pensar es vivido como "mi" pensar (ego cogito, yo pienso), no se da en Parménides ni en ningún heleno la inmediata conexión característica entre *cogito* y *sum*, de modo que el pensar, por ser mi pensar, lleve entrañado (ergo) el existir, mi existir: cogito, ergo sum.

También el yo cartesiano forma mundo aparte, esfera; y Leibniz, que se vivió en el mismo plan vital de Descartes, llamará al universo del yo "mónada", unidad solitaria, y dirá que su contextura es ἐντελέχεια, actividad, energía, dinamismo tan reconcentrado, que resultan sustantivos, sustancias, mientras que en la filosofía inmediata anterior la energía pasaba por accidente.

El existir parmenídeo, por no haberse aún desarrollado en Yo, pudo tener en inmediación disparable el "es", el "qué es", esencia-enraíz, raíz de los diversos tipos de esencia; y, a su vez, el pensar, por no haber sido vivido precisamente como mi pensar, estará a servicio de la esencia, del "qué es"; y la palabra, por parecido motivo, no nacerá con la imposición de hablar de "mí" y del modo como yo vivo el mundo, de cómo se "me" aparecen las cosas, sino con la exigencia de decir y explicar en logos o razones el "qué" de las cosas. La palabra no es en Parménides *verbum cordis*, palabra que sale del corazón de cada uno, sino palabra que surge de las entrañas del existir, del ser, del pensar, todos impersonales.

Y si, por un momento, tomamos la palabra Ser en bloque y con mayúscula para poder designar en conjunto las estructuras dichas, diría: Ser para el heleno Parménides se constituye o consiste en esa unidad dinámica y explosiva por la que el Existir "se" descubre (ἀλήθεια o verdad óntica del existir) en "es", en "qué es", en ente; el ente "se" descubre o se hace patente en pensar (pensar como verdad o tipo de patencia del ente, verdad óntico-noética); el pensar, a su vez, se descubre en el Logos o Decir (decir, como verdad del pensar, verdad noético-lógica).

Y este triple descubrir-se el Existir en los tres tipos de verdades (óntico, óntico-noética, noético-lógica), y por este orden lo designó Parménides con las fórmulas dichas (I.1; I.11; I.10) y por las 2.1;

y para nuestra satisfacción etiquetera podemos darle la palabra unitaria "Ser", con la cortesía de la mayúscula inicial.

La sucesión, vivida unitariamente, en unidad de desplegamiento desentrañante,

$$([(E \rightarrow E[\varepsilon]) \rightarrow \varepsilon[N]] \rightarrow N[\lambda])$$

designa el "Ser" helénico.

Y puede ya preverse que pronto, en Platón, nacerá como tipo de ser la "idea" (εἶδος) ; bastará que en E [ϵ] en vez de "qué es" o preludio de esencia (ϵ), se prefiera un tipo de esencia entre todas, a saber, el "qué es" atómico (ἄτομον εἶδος), captable íntegramente de un golpe (νόησις propia de átomon eidos) ; y para llegar a tal tipo de "qué es" y de pensar atómicos, entre E y E [ϵ] se introducirá la operación diaíresis o división eidética que hace nacer dentro de la ostra cerrada, total y conexa de E y de (ϵ) en E, las perlas tipo esencia atómica que son las ideas. Naturalmente, disgregado E en $E(\varepsilon_1, \varepsilon_2, \varepsilon_3, \varepsilon_4 \ldots)$, en "qué es" bajo forma de collar de perlas $(\varepsilon_1, \varepsilon_2, \varepsilon_3, \varepsilon_4 \ldots)$, el Pensar que nazca como Verdad de tal universo atómico será un pensar atomizado, intuiciones eidéticas; y la Palabra o Logos adquirirá la forma de dialéctica, de logos dividido (διά) al que no queda otro recurso para notar la unidad de tal universo de solitarias y ariscas estrellas que recorrerlo (διά, a través) paso a paso, logos a logos.

En Parménides se halla prefigurado entrañablemente el tipo de universo platónico; el ser parmenídeo es la semilla del ser platónico.

Pero la sucesión

+a) $$[[E \rightarrow E(\varepsilon)] \rightarrow \varepsilon(N)] \rightarrow N(\lambda)$$

no termina en punta, en un logos tan disparado ya que no guarde una radical y nunca perdible potencia de enraizamiento en el Existir.

La entraña del Logos "esta" siendo siempre el pensar; y el pensar "está" siempre entrañado en el ente; y el ente es entraña de Existir, de modo que está valiendo la dirección inversa:

—a) $$[[E \leftarrow E(\varepsilon)] \leftarrow \varepsilon(N)] \leftarrow N(\lambda)$$

Y —a +a, como unidad dinámica, constituye el Ser parmenídeo. Es ser a los planta, con un perfecto y total ciclo de desarrollo y reab-

sorción; y la potencia o poder propio y exclusivo del Ser consiste en poderse desarrollar en todo y poder reabsorberlo todo, lo cual es un desarrollarse-reabsorber-se.

Y, por tanto, el tipo original de identidad del Ser parmenídeo consigo mismo se parece al ciclo vegetativo de una extraña y jamás vista planta. (¿Restos del hylozoísmo helénico?)

Se constituye el Ser parmenídeo como una extraña "sensitiva"; basta tocar el Logos para que se repliegue en Pensar; si se toca el Pensar se repliega en Ente; si se toca el ente queda todo plegado, en inmediación-indeterminada-incompleja con el Existir. Mas si dejamos que la tensión (δύναμις, τέλ-ειν), natural del Existir, se medie, se diferencie, se complique, irán surgiendo, por este orden, ser, pensar, decir.

Este dinamismo estructural de despliegue-repliegue caracteriza el Ser y su original tipo de identidad, el (τέ-αὐ) τόν.

Y mirando ahora el esquema 2.1 se podría afirmar que el principio de identidad admite en Parménides seis formulaciones parciales y una total, formando todas un "grupo", el grupo de rotación esférica.

Recopilo ahora las fórmulas "parciales" de identidad circular que se hallan en lo que del Poema ontológico se nos ha conservado:

Τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστί τέ καί εἶναι·

equivalente a las fórmulas

II.) [$\varepsilon \rightarrow \varepsilon$ (N)]; y [N (ε) $\rightarrow \varepsilon$] (VI)

Verdad óntico-noética. Verdad noético-óntica.

(Poem. ontol. I.3.)

Τωὖτόν δ'ἐστι νοεῖν τέ καί οὕνεκεν ἐστι νόημα.

(Poem. ontol. I.16.)

La finalidad íntegra, aquello por lo o para lo que el pensamiento (νόημα) "es", es el ἐόν, el ente; de modo que esta frase parmenídea, por la dirección explícita que señala la palabra οὕνεκεν equivaldría a la fórmula de reabsorción del pensar hacia el ente y el existir, a saber, a

[N (ε) $\rightarrow \varepsilon$] (VI)

La fórmula (ἐστί) εἶναι dice en palabras lo que dicen los símbolos

$$[E \rightarrow E(\varepsilon)] \quad y \quad [E(\varepsilon) \rightarrow E] \qquad \text{(fórmula A, en 2.1)}$$

(Inmediato-indeterminado-incomplejo),

que, en rigor, es una sola

$$[\varepsilon(E) \leftarrow E \leftarrow E(\varepsilon)]$$

La frase parmenídea

Χρή (τό λέγειν, τε νοεῖν τ' ἐόν) ἔμμεναι

(Poem. ontol. I.4.)

es una abreviación del proceso de Verdad o patentización gradual por desentrañamiento del Existir, fórmula que admite las formulaciones

$$[[E \rightarrow (\varepsilon)] \rightarrow (\nu)] \rightarrow (\lambda);$$

y que, para mayor claridad, he escrito,

$$\{ [[E \rightarrow E(\varepsilon)] \rightarrow \varepsilon(N)] \rightarrow N(\lambda) \}$$

(fórmula +a; a la que puede darse la forma enraizante de —a).

De +a y de —a salen las identidades o rotaciones parciales de la rotación total de la esfera del Ser parmenídeo (II, V; III, IV).

Y con esto cierro el estudio de las propiedades de "identidad rotatoria" del Ser parmenídeo.

C.I.23 *Lo que, sobre el Ser, el Pensar hace decir al Decir. Tercer grupo de fórmulas: las atributales.*

Este tercer grupo lo resume Parménides en los versos:

"Un solo mito queda cual camino: el ente es.
Y en este camino
hay muchos y múltiples indicios
de que es el ente ingénito e imperecedero,
de la raza de los 'todo y sólo'
imperturbable e infinito;
ni fué ni será;
que de vez es ahora todo, uno y continuo."

(Poem. ontol. I.7.)

Y las afirmaciones incluídas en estos versos son largamente probadas en los siguientes (del I.8 al I.18).

En estos versos hallamos por primera vez la palabra explícita de "ente" (ἐόν), actuando como sujeto de predicados:

ἀγένητον ἐόν καί ἀνώλεθρόν ἐστι

es decir, puesto en orden proposicional clásico para nosotros, no para el heleno,

(ἐόν) - ἐστί - (ἀγένητον, ἀνώλεθρον)

(el ente) - es - (ingénito e imperecedero),

con los demás predicados que vienen a continuación en los versos del Poema que comento.

Forma proposicional: *S* es *P*.

Y nos hallamos, además, ante proposiciones "explícitas"; cuando, en lo anterior, nos encontrábamos con proposiciones "condensadas", con núcleos proposicionales.

¿Por qué llega un momento en que, sobre el Existir, el Pensar hacer hablar al Decir en forma proposicional explícita?

Pero, ¿es que, en realidad de verdad, la proposición explícita habla sobre el Existir, o bien habla sobre el ente, sobre un producto mediato, alejado ya algún tanto del Existir?

Y, ¿qué significa el uso casi constante de la partícula privativa ἀ en los predicados?

¿No surgirá la manera de hablar proposicional explícita al alejarse o estar en máximo de alejamiento de Existir, y no surgirá precisamente como "expresión" de tal alejamiento máximo?

¿No se hallará la proposición explícita en la periferia de la esfera del Existir y de la Verdad, en el confín donde colinda el Ser con el no-ser?

Las preguntas preludian ya el tipo de respuesta.

La forma de proposición explícita es dicha por un Logos totalmente determinado y complejo.

El río de palabras que es, por ejemplo, un poema homérico, comparado con una obra sistemática de ciencia, se contrapone como río a nube, como agua en continuidad a agua en perlas, en gotas.

No cabe en este lugar —y lo reservo para una obra sobre la génesis de la lógica a partir de los poemas homéricos— hacer un recuento de las estructuras "continuativas" características de la forma

de río verbal. Lo primero que se nota, desde este punto de vista, es la falta de proposiciones del tipo "A es B", de logos atómicos, perfectamente cerrados sobre sí mismos, de logos en perla.

Una ciencia formulada proposicionalmente es una nube de proposiciones atómicas del tipo "A es B", "B es C", "C es D" . . . y sus formas atómicas cualitativas o cuantitativas subordinadas: "A no es B", "todos los A son B" . . . El logos atómico procede de una atomización del inicial y originario logos continuo, logos en río, donde no domina aún la determinación de un logos frente a otro y la perfecta complejidad interna a que puede llegar el Logos.

La forma proposicional explícita no es una forma de decir como otra cualquiera; es el límite, dentro de la mentalidad helénica, del proceso de mediación determinada-compleja por el que el Existir llega al máximo de determinación y complejidad en el orden del logos. La Verdad lógica del Existir adopta en el límite, la forma de logos proposicional, de proposición.

Y que la proposición sea Verdad del Existir (y del ente y del pensar) nos lo confirmará Aristóteles al llamar a la proposición con la palabra helénica ἀπόφανσις, descubrimiento luminoso (ἀπόφανσις, de φαίν-εσθαι, de φά-ος, luz) de (ἀπό) algo en alguien. Es decir, aun en tiempos en que el logos filosófico había llegado a adoptar sistemáticamente la forma plenamente determinada y compleja, sumamente mediata, o unida con el logos en su forma de inmediato-indeterminado-incomplejo con el Pensar por muchos tipos intermediarios, era todavía notado como Verdad, como descubrimiento, desvelamiento (ἀληθής), y como descubrimiento luminoso (ἀπόφανσις).

Por estos motivos he llamado al Logos, en todas sus formas, Verdad del Pensar y del Ser.

Pues bien: respecto de la mentalidad helénica "científica" (todas las palabras son históricamente imprescindibles) el tipo-límite de logos en perfecta determinación o distinción de un logos frente a otro, y en perfecta constitución de la complejidad estructural interna, es la forma de proposición explícita, trimembre: A es B, M es N...

Al llegar a esta forma atómica se tiende a decir de cada cosa, presentada bajo la forma atómica de sujeto, todo y sólo lo que es; se da, como tipo privilegiado de proposición, la proposición definidora o convertible, es decir, la de identidad circular, con grupo de rotación. Vale, por ejemplo, como proposición privilegiada respecto del hombre la proposición definitoria: el hombre es animal racional, y

porque esta proposición es como una esfera que encierra ya todo y sólo lo del hombre posee la propiedad de identidad rotatoria, de coincidir perfectamente consigo misma por inversión de los extremos, y vale "todo animal racional es hombre".

Se parece, pues, toda proposición definitoria al universo esférico del Existir parmenídeo, y se parece por ley de herencia.

Pero la forma proposicional no sólo es una "esfera" o logos en esfera, con la consiguiente propiedad de identidad esférica, sino que tal forma posee una complejidad o estructura interna sumamente diferenciada, con oficios definidos para el sujeto, el predicado, para la manera de hacerse verdad o aparecerse el predicado en y de el sujeto, jerarquía de predicados hasta llegar al predicado esencial, paso de predicados a atributos . . . ; y todo esto se verifica dentro de la esfera lógica, del logos en forma esférica o cerrada en sí y sobre sí, en orbe atómico.

Naturalmente esta forma de logos atómico, cultivada sistemáticamente por Aristóteles, presupone el estadio eidético, de ideas-en-sí de Platón; sólo porque precedió el átomon eidos (ἄτομον εἶδος) la idea atómica, pudo ser posible el "logos atómico" de la lógica aristotélica, como apófansis o aparición en logos de las ideas atómicas en cuanto atómicas.

Podemos afirmar, con toda generalidad, que la forma proposicional o de logos atómico y atomizado en "esferas verbales" (A es B) es forma-límite o extrema de un proceso: el de evolución del Existir en Ser y en Pensar según el tipo de Parménides.

También en Parménides aparece la forma proposicional al final del proceso por el que el Existir se desentraña en Ser y en Pensar, desentrañados a su vez en tipos determinados y complejos de entes y conoceres; sólo que, en Parménides, la forma proposicional "A es B" habla de la misma esfera existente, que es el Existir, y de lo que dentro de ella se da, a saber, el Ser y el Pensar; y la forma proposicional se halla además en forma privativa o separativa de lo que no está en la esfera del Existir-ente-pensante.

Por eso dice Parménides que:

> *"sobre estos puntos se discierne con sólo 'es o no es'."*
>
> (Poem. ontol. I.9.)

. . . Ἡ δέ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' εστιν ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν·

Es decir: se discierne (κρίσις) y se separa lo de la esfera del Existir de todo lo otro con la disyunción básica: "es o no es".

Designemos, pues, para brevedad, con el término "esfera del Ser", la esfera del Existir-ente-pensante, del Existir descubierto o hecho Verdad óntica y noética, y anotemos qué es lo que tal Existir hace decir al Decir y la forma de decir que impone al Logos.

Ante todo, dice Parménides, tal decir es un "mito" (μῦθος):

"Un solo mito queda cual camino: que el ente es."
(Poem. ontol. I.7.)

. . . Μòνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται · ὥς ἐστιν·

Lo que el Logos tiene que decir sobre la esfera del Ser es un "balbuceo", pues el Pensar mismo sobre la esfera del Ser es un "parpadeo", casi un tener que mirar con los ojos medio cerrados para no ser anegado por la esfera del ser en conjunto.

Y, en efecto: la única, unitaria y monótona respuesta del Decir frente a las múltiples cuestiones que presentan al Pensar, recogido en inmediación con el Ser, los recuerdos del mundo anterior, se reduce a "es", "es o no es", "no es"; a una posición y a una disyunción fundada en la posición inicial.

Distribuyamos en dos grandes grupos los predicados o aspectos que, respecto del Ser, habrá que someter a las dos palabras que el Decir puro sabe decir: "es o no es".

A) predicados, recuerdos o alusiones a lo vivido y dicho en el mundo anterior, en el de la opinión y aparienciales (δοκούντα, φαινόμενα):

γενητόν; (engendrable) (γενής, γίγνεσθαι . . .)
ὤληθρον; (perecedero) (ὄλλυσθαι, ὄλεθρος . . .)
τρεμές; (perturbable)
τελεστόν; (confinado)
ἐην-ἔσται; (fué-será)
μέλλει ἔσεσθαι; (estar a punto de ser)
αὐξηθέν; (acrecible)
φύσις, ἀρχή; (naturaleza, principio)
πέλειν ἔπειτα; (impelerse hacia más tarde; será)

διαιρητόν; (divisible)
παυστόν; (fenecible)
τελευτητόν; (acabado)
συλόν; (saqueado)
σκιδνάμενον; (disipado)
συνιστάμενον; (condensado)

Ante todos estos términos, el Decir, con voz salida de sus entrañas, que son el Ser, dirá "no" (ἀ, οὐκ); y resultarán las proposiciones:

El ente (ἐόν) no es engendrable;
el ente no es perecedero;
el ente no es perturbable;
el ente no es confinado;
el ente no fué ni será;
el ente no está a punto de ser;
el ente no es acrecible;
el ente no es naturaleza;
el ente no es principio;
el ente no es impelible;
el ente no es divisible;
el ente no es movible;
el ente no es fenecible;
el ente no es indefinido;
el ente no es saqueable;
el ente no es disipable;
el ente no es condensable; etc.

Y "como del Ente es ser, y del Ente no es no ser", la forma "no es" se convertirá en "es", sólo que el predicado resultará negativo:

el ente es ingénito; (ἀγένητον)
el ente es im-perecedero; (ἀνώληθρον)
el ente es im-perturbable; (ἀτρεμές)
el ente es in-finito; (ἀτέλεστον)
el ente es in-temporal; (οὐκ ἐήν-ἔσται)
el ente es in-inminente; (ού μέλλει ἔσεσθαι)
el ente es in-acrecible; (οὐκ ἀυξηθέν)
el ente es in-natural; (οὐ φύσις)

el ente es in-principiado;	(ἄναρχος)
el ente es in-impulsable;	(πώς ἔπειτα πέλοι)
el ente es in-divisible;	(οὐ διαιρετόν)
el ente es in-moble ;	(ἀκίνητον)
el ente es in-fenecible;	(ἄπαυστον)
el ente es in-acabable;	(ἀτελεύτητον)
el ente es in-saqueable;	(ἄσυλον)
el ente es in-disipable;	(οὐ σκιδνάμενον)
el ente es in-condensable;	(οὐ συνιστάμενον) etc.

He puesto en paréntesis los términos o frases de Parménides en su lengua original. En sus lugares propios discuto la traducción de cada término.

Hay que advertir, ante todo, que los predicados privativos (ἀ) o con función negativa (οὐκ, μή) poseen la significación de "diversidad radical".

Si contraponemos los aspectos móvil-inmóvil, divisible-indivisible... de modo que los dos, además del aspecto de incluir uno la negación del otro, sean positivos y llenen entre los dos un género positivo, es decir, sean "contrarios", entonces al Ser o ente no conviene ni uno ni otro; el Ser no es ni móvil ni inmóvil; ni divisible ni indivisible...; ni disipable ni indisipable, ni condensable ni incondensable, a la manera como el número uno no es ni móvil ni inmoble, ni condensable ni no condensable, porque estos predicados contrarios pertenecen a otra esfera de la realidad, como se dice ahora.

La partícula ἀ o la οὐκ no indican que el Ser caiga dentro del otro contrario, dentro de "el" contrario a movimiento, a condensación, a pasado-futuro...; sino que tales partículas indican que el Ser es "lo otro" o está más allá de tales contraposiciones, cada una de las cuales llena un género especial.

Si digo, por ejemplo, que el dos es inmoble e incondensable, cometo el mismo "sinsentido" que si digo el dos es engendrable, el dos es inengendrable; y caigo no sólo en una falsedad, sino en un sinsentido.

Las oposiciones contraria, contradictoria, relativa... pueden dar proposiciones falsas o contrasentidos; mas la oposición que expresan las proposiciones anteriores sobre el ser no son sólo falsas o contrasentidos, por ser opuestas como contrarias, contradictorias, privativas... con la constitución del ser, por indicar privación de algo que

al ente conviene, por poner al ente en relación inversa a la que le conviene, sino que son algo más grave e irremediable; son "sinsentidos", tan desconcertantes, para quien sabe qué es el ente, como decir del dos que es abuelo de Cervantes.

La esfera del ente es "lo otro" de tales pares de predicados, y "lo otro" de cada uno de sus miembros en particular, y "lo otro" de la misma oposición entre ellos.

El Ente no cae bajo el par móvil-inmóvil, ni bajo uno de estos dos aspectos, ni siquiera bajo la disyunción que incluyen, ni tan sólo se relaciona con tal par por vía de superación de tal oposición, como un número racional, definido racionalmente, está más allá de la oposición par-impar propia de los números naturales, aunque el predicado racional y la estructura de un número en cuanto racional pueda ser coordinada con los números pares e impares.

En general, todo número definible como límite externo de una sucesión supera (casi en sentido de la Aufhebung de Hegel) las oposiciones de predicados propios del dominio que hacia él converge, pero queda todavía dentro de la misma esfera óntica que los miembros de la sucesión cuyo límite es; así $\sqrt{2}$ respecto de las dos sucesiones de números racionales que hacia él convergen.

Pues bien: el ente no sólo no cae dentro de uno de los miembros de "un" dominio de predicados opuestos entre sí —mutuamente excluyentes, pero integrantes de un dominio total—, sino que ni siquiera es la superación o sublimación en un orden superior de lo que en un orden inferior se contrapone y excluye; el ente es "lo otro" de tales órdenes de predicados opuestamente complementarios.

Las proposiciones escritas son un sinsentido: enfermedad conceptual más grave que la falsedad e incurable en absoluto.

En rigor habría que escribir así:

	Respuesta:
¿El ente es movible o inmóvil?	El ente es. (ἐόν ἐστί). Sin más.
¿El ente es génito o ingénito?	El ente es.
¿El ente es, fué o será?	El ente es.
etc., etc.	

Por este conjunto de motivos he dicho que tales predicados son "recuerdos" importunos que asedian la mente humana aun en el estado de reabsorción en el Pensar pensante el ente, recuerdos e imágenes de aspectos del mundo anterior, del mundo "otro" que el mundo del ente; recuerdos del mundo del no-ente (μή ὄν).

Se parece este conjunto de negaciones al método negativo de la mística. El ente no es eso, no es aquello . . .

Cada una de las proposiciones parmenídeas: el ente es inmoble, el ente es ingénito . . . es un rechazo de una tentación importuna, es un rehusarse a tender hacia tales predicados; es decir, negar la posibilidad misma de una "intencionalidad", de una intención significativa; no digamos que un complemento intuitivo por el que el Ente aparezca bajo uno de los dos aspectos contrapuestos resulta imposibilidad mayor, si el concepto de imposible admite potenciación.

Y Parménides expresó este aspecto con un término que desgraciadamente no ha recibido en filosofía carta de naturaleza: dijo que el no-ente es in-intendible,

μή ἐόν . . . οὐκ . . . ἐφ - ικτόν.

C.I.24 *El no-ente* (μή ὄν); *su in-intencionalidad típica* (οὐκ ἐφικτόν).

Me veo abocado sin escape a la cuestión del significado de no-ente en Parménides.

El Existir-ente-pensante-diciente de Parménides y el universo eidético de Platón se han entre sí como universo en fase de nebulosa y universo en plena fase estelar.

El universo platónico está constituído por estrellas ideales que reciben el nombre de ideas-en-sí; cada una, átomo ideal, ella toda y sola, estrella de radiación monocromática, con espectro de una raya pura, simple, característica; nada de nebulosas radiantes, con radiación ultravisible, todo resuelto en individuales y solitarias estrellas.

En cambio: el universo parmenídeo es una nebulosa de energía reconcentrada, tan reconcentrada que resulta invisible para un entendimiento eidético, pues no ha evolucionado y diferenciádose aún en estrellas solitarias, cada una visible por sí y en sí, objeto de intuición eidética.

Y es claro que dentro del universo platónico, universo en plena fase estelar, "ser" no puede significar "todo en estado de Inmediato-indeterminado-incomplejo", todo en nebulosa energética, sino que "ser" resultará "idea-en-sí"; la idea de ser; "la", es decir, designable perfectamente, aprehendible por la intuición; y "diverso" no significará la tensión explosiva y expelente del Existir, en cuanto tal

tensión está en máximo por la Inmediación o contacto de todo en fase de germen reventón, sino que "diverso" designará ahora la diversidad en cuanto tal, es decir, lo diverso reducido a la forma de idea-en-sí, de estrella ideal, de átomo simple luciente; la misma distinción radical mediará entre idéntico e identidad.

Suponiendo que se me permita una notación simbólica, designaría por

$$A) \quad U(a_1, a_2, a_3, a_4, \ldots a_n)$$

el tipo global de un universo platónico, de ideas-en-sí, de átomos lucientes; simbolizando $a_1, a_2, a_3, \ldots$ ideas simples especiales; por ejemplo, a_1 la idea-en-sí de ser, a_2 la de identidad en cuanto toda y sola identidad, a_3 la de diversidad en cuanto toda y sola diversidad . . .

Nada de variables o símbolos de indeterminación, como a, b, c, x, y, z . . . ; todo, aritmético, individual, señero, cada cosa todo y a solas.

Y, recordando que no hago cálculo sino simbolismo estricto, en vez del simbolismo vulgar y manoseado de las palabras, podríamos escribir:

$$\begin{array}{l} a_1 = U \quad\quad\quad\quad -a_2 -a_3 -a_4 \ldots -a_n \\ a_2 = U -a_1 \quad\quad\quad -a_3 -a_4 \ldots -a_n \\ a_3 = U -a_1 -a_2 \quad\quad -a_4 \ldots -a_n \\ \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots \\ a_n = U -a_1 -a_2 -a_3 -a_4 \ldots -a_{n-1} \end{array}$$

Es decir, con Platón: "la idea de ser" (a_1) es "lo otro" (signo –, menos) de "la idea de identidad" ($-a_2$); es "lo otro" de "la idea de diversidad ($-a_3$) . . . ; es lo otro de la idea a_n ($-a_n$).

La idea de ser "no es" "n" veces.

τὸ ὄν . . . μυρία ἐπί μυρίοις οὔκ ἐστι·

(Sofista, 259, b.)

"El Ser 'no es' miles de miles de veces."

Por su parte: a_2 o la idea de identidad es lo otro de la idea de ser ($-a_1$); es lo otro de la idea de diversidad, a_3 ($-a_3$) . . . ; es lo otro de la idea a_n ($-a_n$); y lo mismo habría que decir de cada una de las ideas del universo $U(a_1, a_2, a_3, \ldots a_n)$, guardando el lugar que

le haya señalado la diaíresis o división eidética ordenadora (participando de tantas y tales superiores, siendo participada de tantas y tales otras ideas . . .), o bien puede ser mirada como en sí y para sí, como "otro" de todo lo demás (ἕτερον).

En el primer caso, cada idea es miles de miles de veces; o, como dice Platón:

τἆλλα καθ' ἕκαστον σύμπαντα πολλαχῇ ἐστι·

(Sofista, 259 b.)

Y en este caso se puede obtener una aparición propia y una como idea o aspecto visible propio del no-ser:

αλλὰ καὶ τό εἶδος ὅ τυγχὰνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα·

(Sofista, 258 d.)

Si, para emplear otra representación simbólica, convengo en designar el universo platónico por el cuadrado A', y cada una de las ideas a_{11}, a_{12}, a_{13}, a_{14} . . . ; a_{21}, a_{22}, a_{23} . . . ; a_{31}, a_{32}, a_{33} . . . por un cuadrado interno, colocando en la diagonal principal las ideas a_{11}, a_{22}, a_{33} . . . a_{mm}; es decir, ocupando la diagonal principal las ideas máximamente participadas, A' es imagen del universo platónico en estado de ser de seres o de Seres, así en plural coordinado y cerrado; cada idea (ἕκαστον), —a_{11}, a_{12}, a_{21}, a_{33}, etc., "es" todas las demás (πὰντα) de vez (σύν) de alguna o de muchas maneras (πολλαχῇ), pues de una manera u otra participa (participa, imita, se asemeja . . . μέθεξις, ὁμοίωσις, μίμησις) de todas las demás de alguna manera o de muchas; (por ser γένος o género eidético más o menos remoto, por ocupar un lugar subordinado de tal manera a tales ideas . . .), al modo que dentro del cuadrado el subcuadrado a_{11} "es" el subcuadrado a_{12} por uno de sus lados, y "es" el

A'

a_{11}	a_{12}	a_{13}	a_{14}	..	..	a_{1n}	
a_{21}	a_{22}	a_{23}	..	..	..	a_{2n}	
a_{31}	a_{32}	a_{33}	a_{34}	..	..	a_{3n}	
..	..	..	..	..	..	..	
..	..	..	..	..	..	..	
..	..	..	..	..	..	..	etc.

etc.

subcuadrado a_{22}, comunicantes a través de un vértice común; y "es" el subcuadrado a_{33} por comunicación mediata a través de a_{22}, etc.; y cada una de estas maneras de ser (o estar unidos y ser a lo geométrico) un cuadrado los demás no atenta al carácter cerrado y perfecto de cada uno de ellos; cada subcuadrado es, pues, de tantas maneras originales cuantos son en número los demás subcuadrados del universo A'.

Si, en cambio, borro un subcuadrado, obtengo una figura (εἶδος) o idea geométrica con aspecto especial, por ejemplo,

B')

	a_{12}	a_{13}	..	..	a_{1n}
a_{21}	a_{22}	a_{23}	..	..	a_{2n}
a_{31}	a_{32}	a_{33}	a_{34}	..	a_{3n}
					etc.
etc.					

en que falta a_{11}

B'')

a_{11}	a_{12}	a_{13}	..	a_{1n}
	a_{22}	a_{23}	..	a_{2n}
a_{31}	a_{32}	a_{33}	a_{34}	a_{3n} etc.
etc.				

en que falta a_{21}, etc.

Y en este caso B' es la "idea" (εἶδος) geométrica, el original aspecto visible en sí, con propiedad, patente (ἀπεφηνάμεθα) de "no-a_{11}" (respecto del Universo U); y B'' es el aspecto visible, original y propio y nuevo frente al anterior, B', de "no-a_{21}" (respecto del mismo universo total, U).

O con los términos de Platón: B' es la idea que ha caído en suerte (εἶδος ὅ τυγχάνει) al no-a_{11}; y B'' es la idea que ha caído en suerte al no-a_{21}, etc.

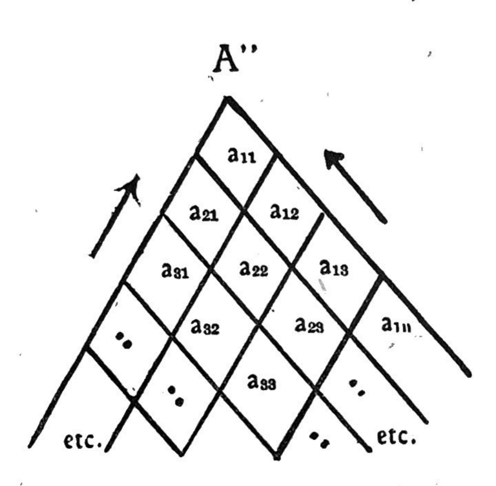
Y si a_{11} "es", mientras está dentro de A', tantas veces y de mil maneras cuantos elementos atómicos hay en A', no-a_{11} "no es" de tantas maneras y tantas veces cuantos elementos hay en B'; y no-a_{21} "no es" tantas veces cuantos elementos atómicos se den en B'', etc.

Ser de tantas maneras y veces, no-ser de tantas maneras y veces sólo tiene sentido en un universo atómico, atomizado en elementos indivisibles, pues sólo en este caso el término "tantos" posee sentido definido, casi numérico. Y sólo dentro de tal tipo de universo, explotado ya en estrellas sueltas, puede hablarse en propie-

dad de "idea del no ser", de la idea o aspecto especial que —al faltar, o no mirar un elemento— presenta o patentiza (ἀπ - εφην -άμεθα) el conjunto. Y el número de tales aspectos de "hueco típico" es igual al número de objetos o ideas atómicas.

Creo que con lo dicho y simbolizado quedará suficientemente claro el concepto o idea del no-ser en Platón; y es, en efecto, la única explicación posible dentro de un universo de ideas atómicas.

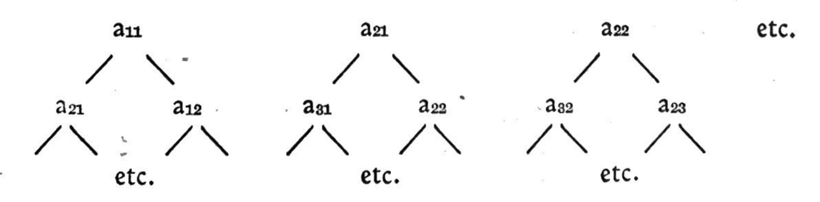
A la idea-en-sí de ser, presentada como siendo en todos sus aspectos posibles, "siendo" en tantos aspectos cuantas otras ideas jerarquizadas bajo ella se dan en A', corresponde la idea o aspecto figural A', mirada desde el vértice superior, como convergiendo todo en tal ápice, casi como indica la figura A''; y así se dan otras tantas maneras figurales de ver (idein, eidos) la figura o configuración propia de una idea, en cuanto centro momentáneo de todo el universo atómico A'; es decir, "siendo" tantas veces cuantos elementos hay en A'. En cambio, a la idea-en-sí de no-ser corresponde la figura o idea B', con parecido centramiento, iba a decir, patencia también, de todos los demás elementos en tal "hueco típico".



El universo en conjunto aparece con una nueva figura, la B'.

Nos hallamos ante un "sistema de huecos típicos", visibles cada uno en su originalidad, cada uno un "no-ser" especial de todo el universo y de cada uno de sus componentes.

A su vez la figura A'' representa el orden propio de un universo platónico, en que cada elemento se subdivide en dos (δι-αίρεσις, διχοτομή), a saber, en los dos cuadrados inferiores que tienen con él cada uno un lado común.



Las ideas superiores por subdivisión llegan a todo, las inferiores llegan por dicotomía a un universo menor. (Véase el tipo de de-

finición que permite este método; en Platón, diálogo Sofista; y más detalladamente en mi Invitación a filosofar; vol. II, el conocimiento científico, cap. I. México, 1941.)

Es claro que el existir parmenídeo no se asemeja a este tipo de universo totalmente estelar y de constelaciones; se parece, más bien, pues de comparaciones trato, a la nebulosa de Laplace en fase de nebulosa en tensión explosible. Por tanto, no-ser no podrá significar en Parménides lo que significa en Platón: lo otro del ser, lo otro típico de cada tipo de idea.

¿Qué significará, pues, el no-ser parmenídeo?

La esfera del ser parmenídeo se caracteriza por la propiedad de grupo de rotación ideal, o por la más intuíble de la circunferencia vulgar en la que se puede partir de cualquier punto y, dando una vuelta, sin salirse de la circunferencia misma, llegar sin escape al punto de partida; y este "de nuevo" resulta repetible cuantas veces queramos.

Parménides lo dice en la frase:

> *"Así que no me importa por qué lugar comience;*
> *ya que, una vez y otra,*
> *deberé arribar a lo mismo."* (I.3)

La estructura total consta de tres términos, clásicamente helénicos:

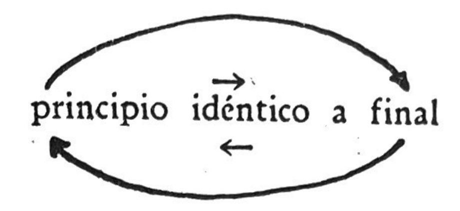
ἄρξωμαι — τόθι αὖθις — ἵξομαι·

es decir, principio (*ἀρχή*) — idéntico (*τόθι* + *αὖθις* = *ταὐτόν*) final o término (*ἵκεσθαι*).

Los escolásticos inventarán más tarde un término delicadamente expresivo para designar el tipo característico de los atributos del ser; el ser no puede tener sino atributos "convertibles", es decir, que pueden dar una proposición verdadera, girándolos y colocándolos en lugar de "ser" dentro de la proposición. Las únicas proposiciones verdaderas sobre el ser deben poseer la propiedad de ser convertibles. Así, decían, la unidad es atributo del ser, porque valen las dos proposiciones, giros de una hacia otra:

el ser es uno :   A es B
lo uno es ser :   B es A

Convertibilidad es otra palabra para decir en lógica "grupo de rotación ideal", o para designar la estructura



No-ser, para Parménides, designa todo aquello que —tomado como punto de partida, y pasando por la esfera del Ser— no puede ser término de llegada (ἵξομαι). Es decir: no-ser alude a todo lo no convertible con el ser, lo que no cae dentro del grupo de rotación del Ser.

Partiendo (ἀρχή) del hombre o de dos... puedo llegar (ἵξομαι) el Ser, a través del hombre en cuanto ser, de lo que de ser tenga el dos...; e inversamente (αὖθις, πάλιν), partiendo del Ser podré llegar al ser del hombre, a lo que de ser tenga el dos... Pero si parto del hombre en cuanto hombre o del dos en cuanto dos... no podré llegar al Ser ni inversamente, suponiendo naturalmente que el hombre en cuanto hombre tenga algo irresoluble, inimplicable, irreabsorbible en ser; y parecidamente diría del dos o de otra "cosa" concreta.

Ahora bien: ¿qué se da en las cosas o en ciertas cosas que es irreabsorbible en ser, en el Existir?

Me limitaré a Parménides. Y no inventándolo, sino conjeturándolo por sus afirmaciones.

Notemos un carácter común a todos los aspectos denegados al ser, denegaciones designadas por la partícula ἀ o por οὐκ.

Son todos aspectos dentro de los cuales no vale el principio de grupo de rotación, de convertibilidad circular. Corren en una sola dirección irreversible.

Del oxígeno y del hidrógeno se engendra el agua (dirección directa); y, a su vez, el agua se desengendra en oxígeno e hidrógeno (dirección inversa); y parece que tal fenómeno químico, de engendramiento, es reversible o circular. Empero, hay que decir que en la medida en que las relaciones entre O, H y agua son reversibles, valiendo (O, H) $\rightleftarrows$ Agua, las formas típicas de oxígeno e hidrógeno y del agua no son "consistentes"; es decir, la reversibilidad demuestra que el (O, H) y agua no son "seres", no han asimilado y dife-

renciado tan íntimamente el ser, según sus respectivas originalidades, que no puedan ya dejar de ser su aspecto propio. Muestran lo contrario: que lo que de distintivos poseen (O, H) y agua es pura apariencia, que su íntegra realidad es reabsorbible e intercambiable, que, en rigor, (O, H) y Agua son un solo ser.

La reversibilidad o lo que de reversibilidad hay en el engendramiento físico no pertenece al orden del engendramiento, sino al orden del ser; lo que fuera de la reversibilidad quede, se llamará, con Parménides, pura apariencia (δοκοῦντα), apariencial (φαινόμενον); y admitirá una explicación particular a base de luz y Noche (Poema fenomenológico).

Y de lo apariencial no hay paso ni reversibilidad a lo ontológico.

Al Ser, pues, pertenece el aspecto de no-engendrable; de in-nascible, en un sentido puramente negativo, más radical que cuando digo que el número dos es inengendrable.

Lo mismo diría del aspecto perecedero-imperecedero (ὄλεθρος, ἀνώληθρον); es un aspecto irreversible; y en lo que tiene de irreversible o inconvertible está absolutamente fuera del Ser.

Averiguar qué significa, en propiedad, génesis y perecer no pertenece a este trabajo. Bastará con decir que entra propiamente en tales aspectos un matiz de irreversibilidad, son funciones ininvertibles, son fenómenos irreversibles, sirviéndome de una expresión de la termodinámica moderna.

Todos los fenómenos reversibles, en cuanto tales, muestran que, a pesar de la diversidad de sus apariencias, son en el fondo lo mismo; y este "ser-en-el-fondo-lo-mismo" mide exactamente su cantidad de ser o lo que de ser tienen, de reabsorbible en unidad superior.

Por la física moderna sabemos que una de las leyes básicas de nuestro universo es la de la entropía, que expresa la irreversibilidad de los fenómenos naturales. La perfecta reversibilidad resulta un caso ideal, casi puramente matemático.

No es preciso decir que el criterio de reversibilidad (ταὐτόν) y de irreversibilidad poseen en Parménides otro y más radical significado. Pero el significado científico de estos términos y de la ley de la entropía no ha encontrado aún quien los valore metafísicamente.

Dejo esta alusión y vuelvo a mi tema.

Nótese el matiz de irreversibilidad o inconvertibilidad de los predicados negados al Ser, por Parménides:

—*"in-génito"*. La génesis como punto de partida al que no pueden volver las cosas engendradas, en cuanto engendradas. Al decir que el ente es in-génito se quiere significar que nada de él se engendra, o que él no se engendra en cosa alguna, porque si el ser se naciese, así íntimamente, irremediablemente, en una cosa concreta, sin poder reabsorberse, des-nacerse de ella, no valdría del Ser el principio de absoluta convertibilidad o identidad esférica.

Los seres o las cosas en cuanto seres no nacen "irreversiblemente" del ser; el Ser no se desentraña tan extremadamente en ellas que no quede ya él como su entraña misma, en poder de reabsorberlas en cuanto seres. La radical inconsistencia de las cosas concretas en cuanto seres es otra expresión del principio de identidad propio del Ser.

El Ser, pues, está muy más allá de todo tipo de génesis o de nacimiento irreversible.

—*"perecer"* es otra cosa "sin remedio", es un tope final; algo irreversible, inconvertible. Y sólo por lo que de irreversible tenga el perecer o un tipo de perecer no conviene al Ser.

—*"perturbar"*, hacer temblar (τρεμές, temere, timor, temor). Al negarlos del Ser deben entenderse bajo un punto de vista irreversible, irreparable; algo así como la perturbación de la calma propia de la inocencia o virginidad son irreparables. Sólo por lo que de irreversible o irreparable tenga la perturbación no es predicable del Ser.

—*"saqueable"* (συλόν, συλάω). Saquear es un apropiarse con pretensión de irreparable, de indevolvible. Las cosas, parece decir Parménides, por mucho que lo pretendan, no pueden hacerse con "su" partecita de ser; no pueden entrar a saco por el Ser y llevarse cada cual, a medida de sus pretendidas originalidades, un trozo del Ser que sea, de allí en adelante, "su" ser, imperdible ya, insaqueable por el Ser mismo y por las demás cosas. Si así fuera, si cada cosa en cuanto tal pudiera o hubiera saqueado el Ser y metídolo en el saco de su pretendida originalidad cósica, tal acaecimiento tendría carácter de irreparable; ya no crecería jamás, por donde hubieran pasado los pies de las cosas, la hierba del Ser. Las cosas serían entonces la peor y más irreparable invasión de bárbaros.

Al decir Parménides que el ser es insaqueable (ἄσυλον), que permanece incólume frente a las pretensiones absorbentes de las cosas

no hace más que apartar del Ser este acaecimiento en lo que tiene de irreversible y de inconvertible, de opuesto a la perfecta identidad del Ser consigo mismo. He traducido consiguientemente por

"todo lo del Ente es asilo".

. . . ἐπεί πᾶν ἐστι ἄσυλον·

(Poem. ontol. I.18),

conservando la palabra griega, pues asilo significa originalmente lugar de refugio frente a saqueos y violaciones.

El Ente es asilo de la perfecta identidad, de la absoluta inapropiabilidad por las cosas.

Por este motivo dice Parménides que:

"ni hay manera
cómo el Ente, en algún cariz, más que ente sea
y, en otro, menos que ente;
que lo del Ente es, todo, asilo;
que simultáneamente, por doquiera,
lo igual en esos límites impera". (Poem. ontol. I.18.)

οὔτ' ἐόν ἐστι ὅπως εἴη κέν ἐόντος
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον, ἐπεί πᾶν ἐστι ἄσυλον.
Ἧ γὰρ πὰντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ·

La manera más definitiva e irreparable de saquear el Ser sería que las cosas con sus pretendidas originalidades —el dos en cuanto dos, el triángulo en cuanto triángulo . . . — asimilasen y se interiorizasen tanto el Ser que resultase tan original como la misma originalidad de cada cosa. Por ejemplo: que el ser del dos fuese tan íntimamente ser del dos en cuanto dos que, al modo como el dos en cuanto dos es diverso e irreductible al tres en cuanto tres, de parecida manera el ser del dos fuese tan diverso del ser del tres como lo son dos y tres en cuanto tales. Y al modo como el dos en cuanto dos es insumable e insintetizable por operaciones matemáticas con el tres en cuanto tres, en virtud del supuesto total enraizamiento del ser en el dos y en el tres, el ser del dos sería diverso en cuanto ser del ser del tres.

Pero, ¿es posible que el ser sea diverso del ser en cuanto ser, que el ser de "tal" cosa sea diverso del ser de "tal otra", atacando esta diversidad al ser mismo?

¿Es el ser asimilable en tal grado por las cosas?

¿Es el ser análogo o se dice irremediablemente en plural (πολλαχῶς), de modo que ser sea, en rigor y claridad, seres?

Y, ¿no caeremos en este caso en un atomismo irremediable, en un intuicionismo eidético, en un cosmos de estrellas monádicas, monocromáticas, señeras, donde surgirá el problema del diálogo Parménides, llevado al extremo de que

"tanto que lo uno sea como que no sea, en ambas hipótesis, lo uno mismo y todas las demás cosas, tómense cada una en relación consigo misma, o tómense cada una en relación con las demás, siempre, de todas maneras, todas ellas son y también no son, aparecen tales y también aparecen no tales? (Parménides, 166 C; conf. Com. I.13 de esta introducción.)

No es lugar para intentar resolver este problema.

Parménides sostiene que el ser es insaqueable, que es asilo seguro frente a las bárbaras cosas. Las cosas no hacen sino escribir lo que dicen ser (su esencia) en el agua del Ser; los límites que en el Ser trazan son fronteras desplazables. Frente al Ser todas son inconsistentes.

El Ser es in-asimilable, in-acrecible (οὐκ αὐξηθέν); no engordan con él las cosas, aunque se diga que tal cosa es ser; el ser no las apacienta ni se deja asimilar por ellas tanto que resulte carne de cada una. Asimilar es otro proceso irreversible; y en lo que tenga de irreversible queda excluído del Ser; el convertible en sí y por sí con identidad perfecta.

El Ente es in-disipable (οὐ σκιδνάμενον); la difusión suele ser uno de los casos de fenómenos físicos irreversibles; la disipación o dispersión de la energía es una de las formas de irreversibilidad física más características e irremediables.

El Ser, dice Parménides, no se disipa, no se difunde en las cosas de modo que no pueda ya, por radical imposibilidad, reabsorberse, volver a sí y en sí.

Por esto dice nuestro viejo padre que

"no dividirá el pensamiento tanto
que ente con ente no se continúe;

ni disuelto está el ente por todas partes
y de todas maneras por el mundo
ni condensado en un punto".

(Poem. ontol., I.15.)

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τό ἐόν τοῦ ἐοντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατά κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Puede el pensamiento separar (διαίρεσις) el dos en cuanto dos del tres en cuanto tres; mas no puede cortar (ἀπό-τεμνειν) el ser del dos del ser del tres, tanto que mantenga aparte (ἔχεσθαι) ser de ser; que "cortar" sería pretender separar el ser del dos del ser del tres, aunque pretender ver el dos en cuanto dos como distinto del tres en cuanto tres no es ni cortar ni separar, sino ver lo ya distinto y separado por naturaleza.

Cuando se corta una cosa se produce una separación irremediable, precisamente porque cortar es violentar una unidad.

Por eso el ser de una cosa no puede ser separado del ser de otra sino por "corte", por sajadura; y dice Parménides que ni el pensamiento puede llegar a cortar ser de ser, ni una cosa puede llegar a re-cortarse para sí el ser de modo que quede cortado del ser de otra.

De nuevo, la identidad del ser consigo mismo excluye todo corte, disipación de ser en cosas, toda concentración de ser en un punto, en una cosa o en varias.

El Ente es in-disipable.

El Ente es in-condensable.

El Ente es in-divisible, in-cortable, in-distribuíble entre las cosas; ninguna lo puede acaparar, condensar para sí.

Cortar, distribuir, condensar, disipar... son aspectos opuestos a identidad perfecta, a la convertibilidad absoluta o irreversibilidad omnímoda del Ser.

Por esto los excluye Parménides, o como dice él mismo con otras palabras:

"génesis y destrucción
lejos, muy lejos erran;
fe-en-verdad las repelió".

(Poem. ontol., I.13.)

He traducido πιστις ἀληθής por fe-en-verdad, entendiendo por fe la sensación de seguridad inconmovible sentida por el Pensar al tener patente lo que es el Ser (ἀ - ληθής).

Y es la identidad perfecta del Ser la que permite asentarse en firme, sentirse seguro sobre él, sin temor de que se vuelva nube de gotas de mil cosas o se me raje en mil tipos de objetos por cuyos resquicios abismáticos me hunda en el no-ser.

El Ente es, además, in-natural (οὐ φύσις) ; o como dice en otra parte Parménides:

"ni fe robusta diría jamás
que del ente otra cosa que ente se engendre".
(Poem. ontol., I.9.)

οὐδέ πότ' ἐκ τοῦ ἐοντος ἐφήσει
πὶστις ἰσχύς γίγνεσθαι τὶ πὰρ' αὐτό·

Del Ser no nace más que puro y simple ser; no nacen cosas; algo que no sea ser (τὶ πάρ' αὐτό). Del Ser no nace el dos en cuanto dos. si el dos en cuanto dos tiene algo que no sea puro y simple ser. Si el dos en cuanto dos no es íntegramente reabsorbible en ser, lo que fuera de ser quede pertenecerá, por ejemplo, al tipo de "apariencial", mas no será ser.

Al Ente, pues, nada le nace de dentro (φύσις, φύεσθαι) que no sea ser; lo cual es decir que no es naturaleza, ya que a ésta le nacen de dentro mil cosas, con pretensiones de definitivas, de funciones propias, de órganos originales, con procesos irreversibles.

El Ente excluye lo que de irreversible tenga la naturaleza; es, pues, in-natural.

Excluye, además, el aspecto de ἀρχή, o de principio, entendido según las opiniones, entonces corrientes, de Tales, Anaximandro . . . ; del principio proceden las cosas sensibles todas, en su variedad polimórfica, de modo que el ἀρχή hace pantomima, las imita a todas en sus peculiares gestos y apariencias; resultan, pues, las cosas inconsistentes frente al principio (agua, aire . . .). Por esta parte el Ser podría ser principio, pues podría reabsorber todas las cosas. Lo que aquí excluye Parménides es un tipo de principio de que procedan todas las cosas irreversiblemente, de modo que no las reabsorba ya cíclicamente; y excluye, sobre todo, la suposición de que el Ser sea

principio del orden apariencial, orden enteramente diverso del orden del ser, según veremos en el Poema fenomenológico.

Y dice Parménides que el Ente no tiene ni naturaleza ni principio; del Ser nada que no sea ser nace; mas el Ser no proviene él mismo de cosa alguna.

Aspectos parecidamente irreversibles o irreabsorbibles son los de fué-será, los de "estar a punto de" (μέλλειν; ἐήν-ἔσται); los dos incluyen una dirección ininvertible; la de pasado a futuro, la de futuro inmediato o inminente a presente.

Parménides los excluye interpretando correctamente la fuerza de πέλ-ειν, de im-pel-erse a, o dinamismo intrínsecamente constitutivo del Ser (εἶναι).

Parecería, a primera vista, que πέλειν o ser-en-impulso, encierra un matiz y dirección semejante a la irreversible entre fué-será o a la de "estar a punto de-ser", estar en inminencia.

Por esto se pregunta Parménides:

"Y ¿de qué suerte, hacia qué otra cosa impeler al Ente?
Y ¿cómo a ser lo llegaría?
que si lo 'llegare a ser'
no lo 'es';
que si lo 'de serlo al borde está'
tampoco lo 'es'.
Y de esta manera
toda génesis queda extinguida
y extinguida toda pérdida por no creedera."

(Poem. ontol., I.11.)

Πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
Εἴ γε γένοιτ' οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι·
τώς γένεσις μέν ἀπέσβεσται καί ἄπιστος ὄλεθρος·

El Existir-ente (Ser) se constituye como impulso-ente (πέλειν-εἶναι); mas no es impulso hacia otra cosa; es impel-ente, así indisolublemente; no es impulso o ímpetu transitivo, insubsistente. El Existir se constituye como impulso, como impulso que se impele hacia ente (ἐόν), hacia pensar (νοεῖν), hacia decir (λὲγειν), mas no como hacia cosas que surjan del Existir "más tarde" (ἔπειτα), secundariamente, como diversas o separadas, o de modo que se engendren (γένοιτο) del Existir, porque, dice Parménides:

"¿cómo el Ser llegaría a ser otra cosa
o lo sería más tarde?
Que si lo 'llegare a ser'
no lo 'es';
que si lo 'está a punto de ser'
tampoco lo 'es'."

Y decir del Ser que "no es" constituye la infracción más inmediata e irreparable de la constitución del Ser.

Inminencia, estar a punto de, estar para, en cuanto distintos del puro y simple "es" quedan excluídos del Ser; por este motivo radical, porque engendrarse incluye una inminencia, un estar a punto de... la génesis debe ser excluída, la génesis se apaga en el Ser en cuanto ser, como el fuego se extingue al sumergirlo en el agua; y toda pérdida de Ser resulta ya increíble (ἄπιστος), porque el ser no está a punto de ser no-ser o ser otra cosa. Nada amenaza (inminere) al Ser.

Hay que excluir además del Ser la divisibilidad; el Ente es indivisible. Oigamos la argumentación de Parménides:

"Ni es el Ente divisible,
porque todo él es homogéneo;
ni es más ente en algún punto
que esto en su continuidad es violentarlo,
ni lo es en algún punto menos
que todo está de ente lleno;
es, pues, todo el Ente continuo
porque prójimo es ente con ente."

(Poem. ontol., I.12.)

οὐδέ διαιρετόν ἐστι, ἐπεί πᾶν ἐστι ὅμοιον,
οὐδέ τι πῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι·
οὐδε τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλὲον ἐστι ἐόντος
τῷ ξυνεχές πᾶν ἐστι, ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει·

La esfera íntegra (πᾶν) del Existir-ente es homogénea, es decir, totalmente y por todas partes semejante (ὅμοιον) a sí misma; no es más ser en alguna parte y, en otra, ser de inferior calidad (χειρότερον).

No está el ente condensado en un punto y disperso o enrarecido en otros (Cf. Poem. ontol., I.15), o, como dice Parménides un poco más adelante,

"ni hay manera
cómo el Ente en algún aspecto
más que ente sea;
y, en otro,
menos que ente;
que todo lo del ente es asilo,
que, por todos lados, simultáneamente,
lo igual en los límites impera".

(Poem. ontol., I.18.)

Todas estas expresiones vienen a formular de distintas maneras la identidad esférica del Ser, la perfecta coincidencia de tal esfera consigo misma por rotación; sea cual fuere el punto de partida, al mismo se podrá siempre llegar. (Poem. ontol., I.3.)

Si la esfera del Ser fuese inhomogénea, si el ser estuviese más condensado en algún punto o seres, y, en otros, enrarecido, no cabría sino una identidad global, la obtenida por un giro completo de la esfera sobre sí misma, mas no cabría identidad para giros de cualquier ángulo.

Sucedería, dicho sin la metáfora helénica, que, por ejemplo, Ser se hallaría máximamente condensado en Dios y mínimamente en las creaturas; máximamente en las sustancias, mínimamente en los accidentes... Y esta condensación y enrarecimiento no serían fenómenos casuales o secundarios y superables por la radical potencia de reabsorción en el Ser, en lo Inmediato-indeterminado-incomplejo, sino esenciales al Ser. El Ser se diría en plural (πολλαχῶς), sería necesariamente análogo; ser sería, en rigor, seres, así en multiforme plural, irreabsorbible en unidad. Universo en constelación.

Ya he indicado que se dan épocas históricas, como la platónica y la tomista, en que ser se desgranará en seres (en ideas atómicas, en Dios-creaturas), en que ser es un plural (Aristóteles), en que hay entes que son aun en cuanto entes, más entes que otros; la entidad de una sustancia parece más condensada y firme que la entidad de los accidentes; y Dios es el ser en máximo de solidez y consistencia frente al ser inconsistente de las creaturas.

En épocas y sistemas que tal inhomogeneidad admiten dentro del Ser se defenderá explícitamente: "el concepto de ser no es 'un'

concepto", que "el ser no posee 'un' concepto formal y 'un' concepto objetivo", que "ser sólo tiene unidad de indeterminación", que hablar en singular de ser es algo puramente nominal (quid nominis) . . .

Parménides afirma que el Ser es homogéneo, que es "unívoco", como se dirá más tarde.

Lo cual es decir, con otros términos, que el ser del dos en cuanto el dos es ser es homogéneo e indivisible con el ser del hombre en cuanto el hombre es ser, y el ser del hombre en cuanto el hombre es ser es también homogéneo e indivisible del ser de Dios en cuanto Dios es ser. Nadie condensa el ser, ni en cosa alguna por ínfima que sea se halla el Ser enrarecido o aguachinado.

Esta homogeneidad o unidad radical del Ser impide toda división, todo intento de hacer que el ser de una cosa sea nada más de ella y a su medida, separado, por división eidética o no, del ser de otra cosa.

Y porque todas las cosas son iguales en cuanto seres, "todo está de ente lleno"; no hay cosas vacías de ser o rebosantes de ser; enrarecidas entitativamente o repletas. El Ser se halla plenamente, llena exactamente sin sobras ni faltas todas las cosas.

Nos hallamos ante una formulación metafísica —con la metáfora, tan helénica, de la esfera— de la tesis de la univocidad del Ser.

"Es, pues, todo el Ente continuo", y con-tinuo es tenerse uno con otro (tenere, cum, continuum), ξυν-ἔχεσθαι.

No dice Parménides ἔχειν-συν, tener-con, sino ἔχεσθαι-συν, tenerse-con. El ser del dos (en lo que de ser tenga el dos) se tiene porque se tiene con el ser del hombre (en lo que de ser tenga el hombre), e inversamente. Esta conexión del ser de todas las cosas las tiene y mantiene a todas, unas con otras; todas se tienen de vez y se con-tinúan en la esfera del Ser. Y se tienen todas de vez en su ser porque el Ser es una esfera perfectamente coherente y homogénea, terminada por un perfil tan perfecto, tan perfectamente equilibrado desde el centro, que en el ente ni por una parte ni por otra algo es más ente en algo o algo es en algo menos ente. (Poem. ontol., I.18.)

"Así el Hado encadenó las cosas;
así es posible al Ente ser inmoble;
así que para todo
ente es nombre propio."

(Poem. ontol., I.17.)

No se llama al dos, al hombre ni a los dioses con sus nombres propios cuando con las palabras "dos, hombre, dios" se los llama; su nombre propio es "ser".

Τόγε Μοῖρ' ἐπέδησεν

Encadenó el Hado todas las cosas con el Ser por lo que de ser tienen, y las encadenó también unas con otras por lo que de ser tienen; de modo que todas están con-tenidas dentro de esa prisión en que se halla

"el Ente inmoble
en los límites de potentes vínculos".

(Poem. ontol., I.13.)

Por suerte:

"el límite del Ente es confín perfecto",

de modo que el Ente

"es de todo semejante a una bellamente circular esfera".

No esperemos, ni espere, ni intente cosa alguna evadirse de la esfera del Ser, que

"La Justicia no lo permitirá,
los vínculos relajando."

(Poem. ontol., I.9.)

Nos ha caído "en suerte" (Μοῖρα) ser seres; y esta suerte es nuestra condenación. Y la única manera de liberarnos de ella nosotros, los hombres (las demás cosas allá se las arreglen), consiste en negar y negarnos a ser seres, aunque para ello sea preciso renegar de toda la metafísica anterior, aun de la que aquí va exponiendo nuestro viejo padre en la Filosofía: Parménides.

Y esta insinuación al "parricidio" del padre viejo y calvo, el de la bondad bella de ver, la hago ya con todo descaro, porque no soporto ni un instante más vivir encerrado en la bella esfera del Ser.

Por contraposición con los aspectos excluídos de la esfera del Ser por no ser reversibles o convertibles, es decir, idénticos, podemos sacar los aspectos constitutivos del no-ser (μή ὄν), que coincidirán

todos en el aspecto de irreversibilidad, inconvertibilidad, inidentidad. O sirviéndome de la metáfora categorial helénica: las propiedades del Ser tienen que ser circulares y el tipo de identidad característica del Ser es la identidad circular, la coincidencia perfecta por rotación, ταὐτόν; en cambio, las propiedades del no-ser deben emparentarse con las de la línea recta, abierta (ἄπειρον), no delimitada por un perfil natural como la circunferencia, y cuya identidad no es comprobable por rotación sobre sí, cual no lo es la de la recta, pues, aunque pueda girar alrededor del punto medio, durante medio giro no coincide o se identifica o está identificándose con algo suyo, como acontece al círculo, que en cada paso un radio suyo coincide con otro radio suyo y con infinitos suyos, suyos todos por esencial definición.

Tómense estas figuras geométricas como metáforas categoriales para el heleno; y podremos decir compendiosamente que: el Ser es y comprende el conjunto de aspectos y atributos cíclicos y con período circular; de modo que el Ser se asemeje y se trasparezca a través de la figura círculo (κύκλος), de círculo bello (εὔ-κυκλος), de círculo bien equilibrado (ἰσοπαλής); y en las propiedads del Ser se comprenderán todas aquellas que admitan el grupo de rotación circular, la identidad cíclica, expresada en lenguaje lógico por la propiedad de convertibilidad, de las proposiciones inversas una a la otra, equiextensionales y de vez verdaderas.

Será no-ser y serán propiedades del no-ser lo que admita una coordinación metafórica con la línea recta, indefinida de suyo para el heleno, figura no bella, que para volver sobre sí misma y mostrar así su identidad, es preciso, primero, limitarla por dos puntos arbitrariamente señalados (extremos, πέρας); entonces resulta finita y definible, entonces "es"; segundo, recorrerla en una dirección, yendo así a cada paso y con cada paso comprobando la realidad de cada punto, de uno tras otro; tercero, al llegar al punto extremo, invertir violentamente la dirección, y recorrer y comprobar entonces también paso a paso, punto por punto, la realidad de la recta.

Pertenecen, por tanto, al no-ser los aspectos, de dirección lineal, irreversible, abierta, indefinida:

a) génesis (γένεσις), naturaleza, natural (φύσις), impelible de-a (πέλειν ἔπειτα), movimiento, movible (κίνησις); disipable (σκιδνάμενον); aumentable, acrecible (αὐξηθέν); fué-será, estar a punto de (μέλλειν ἔσεσθαι; ἦν - ἔσται).

Son aspectos de dirección fija y única en cada momento, o instante de realizarse, y además no explicitan si hay o no hay puntos de partida y llegada que hagan tales aspectos "finitos", al menos transitoria y externamente. Son siempre irreversibles, de no comprobable identidad.

b) Aspectos de dirección lineal única, irreversible, mas definida al menos en un punto;

bb) con punto de partida fijo y fijable: aspecto de principio y principiable (ἀρχή);

bbb) con punto final o terminal; perecedero, perecible (ὄλεθρος); acabado y acabable (τελεστόν, τελευτητόν); cesable, fenecible (παυστόν); condensable (συνιστάμενον). Aspectos con un componente al menos de irreversibilidad, contraria a la identidad siempre comprobable por sí misma.

c) Aspectos irreversibles, abiertos en cada fase y punto, de modo que en ellos se engendre la diversidad misma, la separación, la irreversibilidad: turbable (τρεμές); divisible y dividido (διαιρετόν); saqueable, saqueado (συλόν), etc.

Este conjunto de aspectos —irreversibles, inidentificables, abiertos o bien finitados— integran el no-ser y permiten señalar y medir lo que de no-ser tienen las cosas.

Y si, por un momento, recordamos los físicos de Aristóteles, notaremos que las características de naturaleza, movimiento, lugar, tiempo, generación . . ., señalados por el filósofo, caen dentro del no-ser parmenídeo.

Es decir: el mundo físico se constituye, casi íntegramente, por aspectos de no-ser, por irreversibilidades, circularmente inidentificables.

La faena aristotélica consistirá en hallar el modo de incardinar tales aspectos de no-ser al ser, para obtener el "ser físico".

Y ahora podemos preguntar: ¿qué significa la frase parmenídea de que el no-ser es in-intendible, οὐκ ἐφικτόν?

De esta inintencionalidad del no-ser saca Parménides la conclusión de que no es cognoscible ni decible:

> οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τόγε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἐφικτόν·
> οὔτε φράσαις

De modo que porque el no-ser es in-intendible es im-pensable e in-decible.

Al revés pasa con el Existir: el Existir está impeliéndose a ser-pensar-decir; tiende y es la tendencia subsistente a ser, pensar, decir.

El Existir sale disparado a ser, a pensar, a decir (ἐπί-ἵκεσθαι; ἐφ-ικτόν): a pensar sobre el ser, a decir lo que el pensar piensa sobre el ser, a existir siendo pensante decidor.

Mas el Existir no sale disparado, no se dispara hacia ni es disparable hacia pensar (νοεῖν) ni hacia decir (λέγειν) sobre el no-ser. Ya hemos visto por qué. El Pensar tiende o sale disparado y se desentraña en ser, y se desentraña de modo que su entraña continúe siempre siendo el ser (estructura circular); y el no-ser está disparado en línea recta, hacia lo indefinido, sin vuelta posible; de ahí que el decir sobre el no-ser, cuando tal decir sale disparado del Pensar auténtico, sólo sepa decir negaciones.

Para el Pensar

> *"tal camino es impracticable,*
> *y del todo inseguro"*
>
> (Poem. ontol., I.3)

παναπειθέα ἀταρπόν·

o, como he dicho en los comentarios (C.I.14), el camino del ser al no-ser resulta, para el Pensar, irreversible y tan estrecho que uno no puede revolverse (ἀ-τρέπω, ἀ-ταρπός), impracticable; mientras que el camino propio para el Pensar es camino verdadero, abierto, ancho (ἀ-ληθής), de universal perspectiva, con horizonte de circunferencia tan amplia que abarca todo el ser y todo lo que de ser haya en el mundo.

El camino hacia el no-ser se le presenta al Pensar como "del todo inseguro", ἀν-ἀπειθέα. A la opinión o doxa parecerá seguro; por esto correrá sin temor por él; se impelerá ella misma hacia adelante, de una cosa en otra, de un estado a otro, sin término.

Mas el Pensar no se im-pelerá por tal camino, refrenará sus pasos, la tendencia a pensar sobre el no-ser, a decir palabra.

Y este silencio "lógico" y este horror a pensar no provendrán de que el Pensar y el Decir tiendan por sí al no-ser, pero reboten y salgan re-pel-idos por alguna mala cualidad del no-ser, sino de que el Pensar y el Decir ni siquiera tienden o se im-pelen hacia el no-ser,

por una aversión natural, preliminar a todo contacto y trato con el no-ser; no surge ni la tendencia misma, ni las ganas de Pensar o de Decir.

C.I.25 *Los predicados positivos que, sobre el Ser, el Pensar hace decir al Decir.*

Enumero con Parménides los siguientes:

a) aspectos de firmeza, consistencia, seguridad: μοῦνος, μένειν, ἔμπεδον.

b) aspectos de totalidad, y de soledad por totalidad: οὖλον, πᾶν, ὁμοῦ.

c) aspectos de unidad: ἕν, συνεχές.

El Ente "es de la raza de los 'todo y solo'." (Poem. ontol., I.7.)

οὖλον μονογενές·

El Ente "de vez es ahora todo, uno y continuo". (Poem. ontol., I.7.)

ἐπεί νῦν ἐστι ὁμοῦ πᾶν·

"El mismo es
y en lo mismo permanece
y por sí mismo el Ente se sustenta;
de esta manera
firme en sí se mantiene." (Poem. ontol., I.14.)

τωὐτόν γὰρ τ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑωυτό τε κεῖται·
οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει·

Los tres grupos de aspectos enumerados forman, hablando en propiedad, uno solo: la permanencia o firmeza del Ser en sí mismo se expresa con la raíz μεν (per-man-ecer) que es la misma de μόνος (o μέν-ειν). El Ser está solo y a solas de todo lo otro porque está firme sobre sí y en sí, aunque se vayan todos los demás; se queda solo porque el no-ser y sus tipos, en fuerza de su irremediable irre-

versibilidad, se van y no vuelven jamás (μόνος); es, pues, tal soledad, soledad en firmeza y por firmeza. Y es soledad (μόνος) firme (μένειν, μόνος) en "totalidad" (οὖλον, ὅλον); de nuevo, ὅλος incluye un matiz de soledad, pues ὅλος es el solus latino, convertido el espíritu áspero en sigma, como es ley (ἕξ, sex; ὅλος, solus; ἵκεσθαι, sequere; ἵστησι, sistere, con-sistir).

Es, pues, el Ente de la raza (γενές) de los "todo y solo", de los "todo a solas", de los solos por plenitud intrínseca, de la raza de los firmes por plenitud solitaria.

Y esta plenitud solitaria y firme es el tipo de unidad (ἕν) del Ente; el Ente es "uno" porque es "todo y solo"; y su unidad es de tipo "continuidad", es decir, una unidad que con-tiene y man-tiene todo y solo lo del Ente en el Ente.

Por todas partes, matices de firmeza (μένειν, μόνος), de posesión firme y asegurada (συν-έχειν; tener con); detener y tener firme y en firme todo y sólo lo suyo, y poder tenerlo y tenerlo a solas.

Por este motivo, el Ente se mantiene (μένει) en pie (ἔμ-πεδον), es terreno llano y seguro por el que los pies de plomo con que procede la Verdad pueden caminar cuanto quieran, una vez y otra (αὖθι), que siempre hallarán firme al Ente (οὕτως μένει), que siempre lo notarán en absoluto reposo, bien asentado sobre sí mismo (κάθ' ἑαυτό κεῖται).

El Ente, el Existir-ente-pensante-diciente se constituye como "lo en sí" (ἐν ἑαυτῷ, an sich de Hegel) y lo "para sí" (κάθ' ἑαυτό, el Für sich de Hegel), como lo "en sí y para sí" permanente y consistente y por permanente "solitario y solas" del no-ser, de lo movible, perecedero, acabable, mudable, divisible . . .

Unicamente hay que notar que el Ser parmenídeo corresponde, más bien, al Ser-en-sí de Hegel antes de exteriorizarse en el mundo (ausser sich) y sin volver, enriquecido ya por la reabsorción de sus exteriorizaciones, a sí mismo para ser "en-sí y para-sí".

El Ser parmenídeo no se ha exteriorizado aún en un universo de ideas-en-sí platónicas; lo sensible no es exteriorización del Ser, sino lo otro, el no-ser, irreabsorbible, apariencial puro . . .

El universo que Parménides describe en el Poema fenomenológico no es, en rigor, el tipo de universo en que se exterioriza el ser parmenídeo; y, por esto, no puede ser reabsorbido por él; es, más

bien, el universo que procede de la exteriorización de otro tipo de Ser anterior.

El Existir parmenídeo se halla con él como con dato o como cosa dada, no como con cosa propia; y a esta consistencia original del mundo del no-yo frente al Existir parmenídeo he dado el nombre de apariencial, no el de aparición "de".

Pero de estos puntos hablaré en los comentarios al Poema fenomenológico.

Formulados proposicionalmente los anteriores aspectos, dan las proposiciones:

El Ente es "todo" ente;
El Ente es "sólo" ente;
El Ente es uno.
El Ente es continuo;
El Ente es consistente;

entendiendo todos estos predicados de la manera dicha, de modo que resulten estas proposiciones convertibles, es decir, satisfagan al principio de identidad circular.

Para llenar esta condición de coincidencia absoluta por rotación será preciso, por ejemplo, juntar en una dos proposiciones:

el Ente es "todo y solo" ente (semirrotación primera);

lo "todo y solo" ente es el Ente (semirrotación complementaria); y, aún más, vale:

el Ente es lo "todo y solo";

lo "todo y solo" es el Ente, etc.

En la explicación anterior sobre la fuerza de las palabras griegas empleadas por Parménides se hallará la justificación de ésta y correlativas afirmaciones.

Cuando la vida —cansada de vivirse viviendo desvivida en un universo con el que se ha hallado, que se le ha dado sin su consentimiento, que se le vuelve importuno y pretencioso por presentarse ante ella como no hecho por ella— se reconcentra sobre sí y en sí y se vive como "toda y sola" vida, como vida a solas, como unida y reunida consigo, teniéndose a sí misma consigo misma, con-teniéndose, en intimidad, como con-sistente, firme en sí, para sí, entonces no da a cosa alguna posibilidad alguna de acceso concreto. No permite que se le enfrente (Gegenstand) ni cantidad, ni cualidad, ni acción, ni relación . . . ni figuras, ni números, ni estructuras lógicas,

ni ciencia alguna; desaparecen tales aspectos, porque la vida ha retirado y arrollado las pantallas especiales (categorías) en que les daba tales posibilidades de acceso; terminó la sesión cinematográfica del film presentado por el universo anterior, porque el nuevo tipo de vida que la vida humana siente, de cuando en cuando a lo largo de su historia, nacerle pujantemente de dentro, retira la pantalla en que aparecían los aspectos que de las cosas-en-sí (maldito lo que a todo tipo de vida le importa lo que las cosas en sí son) interesaban al tipo de vida anterior; y el nuevo tipo despliega creadoramente otras pantallas categoriales, su plan categorial-vital propio, en el que las cosas-en-sí darán un nuevo film, y comenzará una nueva sazón histórica para todas las ciencias.

El tipo de recogimiento vital parmenídeo ya quedó anteriormente descrito (C.I.18 sig.).

La vida helénica se reabsorbe y recoge hacia sí solamente y justamente hasta el punto en que confluyen existir con ser-pensar-decir, hasta un estado en que el existir está con ganas inaguantables de ser, de pensar ser, de decir sus pensares sobre el ser, mas puede todavía aguantarse de ser nada concreto, de pensar nada determinado, de decir palabra estructurada.

Como he dicho ya repetidas veces, no se puede hablar de "ser", sino de "estar el existir en estado de ser"; y estará el existir en estado de "ser a lo helénico" cuando el existir se halle en estado de disparse, así por este orden, en ser-pensar-decir; en un pensar que sea Verdad o descubrimiento del ser, y en un decir que sea verdad o descubrimiento de tal pensar.

Tal estado de Inmediación entre existir y ser-pensar-decir, de indeterminación indeterminada en que ser-pensar-decir no se distinguen entre sí en acto alguno, de Inmediación-indeterminada-incompleja en que las estructuras íntimas de ser-pensar-decir se hallan en indiferenciada simplicidad, constituye el Ser parmenídeo, el Ser helénico de este período.

Y en este estado "simple" el Decir no puede decir sino expresiones simplícisimas, tal vez nada más que las que Parménides ha dicho en el Poema ontológico.

Pero si el existir se retrotrajese no sólo hasta un existir impersonal (εἶναι), sino hasta el "yo existo", y reabsorbiese el pensar hasta darle la forma de inmediación "vital", "Yo pienso", ser significaría entonces otra cosa que entre los griegos. Ser pasaría a funcio-

nar como idea innata o como categoría, con una inmediación vital típica más honda e íntima que la helénica; las cosas-en-sí, a causa de este grado más profundo de interiorización de la vida hacia sí misma, se hallarán más lejos del "yo existo" que en aquellos impersonales tiempos en que la vida "existía" simplemente, sin llegar a la forma íntima de "yo existo", yo vivo. Y, consiguientemente, la aparición o apariencias de las cosas a la vida, estando la vida y cosas más distantes que anteriormente, deberán resultar más desdibujadas, vagas, imprecisas, inconsistentes.

El ser, qué es eso de ser, preguntas son que desde Descartes y Kant apenas si pueden ser respondidas, porque la vida, "mi" vida, ya casi no es ser ni cosa. Este desdibujamiento gradual y sistemático del Ser desde Parménides a Kant constituye uno de los índices más significativos de la creciente intimidad de la vida consigo misma.

Dejo aquí este punto en alusión y como cabo suelto para otra obra.

C.I.26 *Las maldiciones que, contra el no-ser, el Pensar hace decir al Decir.*

Parménides, nuestro viejo padre en la filosofía, sabe insultar valientemente, descaradamente, a los que siguen el camino del no-ser. Oigámoslo:

"Ante todo:
fuerza al Pensamiento a no investigar por este camino
(el del no-ser);
pero, después,
fuérzalo también a apartarse en sus investigaciones
de aquel otro por el que los mortales
de nada sabidores
erran perdidos;
que el desconcierto dirige en sus pechos la mente erradiza;
mientras que ellos,
sordos, ciegos, estupefactos,
bicéfalos, raza demente,
son de acá para allá llevados.

Para ellos
el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece.
Mas este es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente." (Poem. ontol., I.5.)

Y camino impracticable y del todo inseguro es el que va por los cauces de la afirmación:

"del Ente no es ser; y, por necesidad, del Ente es no ser".
(Poem. ontol., I.3.)

ὡς οὐκ ἔστι τέ καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μή εἶναι·

Y resulta de desigual gravedad decir "no es" (οὐκ ἔστι) y "no ser" (μή εἶναι).

Llegarán tiempos en la historia de la vida humana en que valdrá que el existir "no es"; mas tal vez no llegue nunca la sazón de que tenga sentido vital el "no-existir".

Me explico: cuando la vida humana llega a vivirse en intimidad tal que se vive como "yo", se invierte la proximidad entre existir (εἶναι), ser (ἐστί) y pensar (νοεῖν). El existir, bajo forma de "yo existo" hace que el pensar, bajo la forma de "yo pienso", se haga inmediato al existir; y entonces el "es" se hace mediato, se aleja del existir, que resulta ya menos "ser" que antes.

En un existir impersonal, como el de Parménides, en fuerza de la inmediación del "es" (ἐστί) con el existir resulta imposible algo así como una duda metódica.

El pensar nace como verdad o patencia del ser, el ser es la entraña del pensar mismo; es "imposible hallar el pensar sin el ente en quien se expresa" (Poem. ontol., I.16). De aquí que Parménides aparte sistemáticamente el pensar del camino del no-ser, es decir, de una duda metódica que busque el no-ser como medio de poner de manifiesto que el pensar, "mi" pensar, posee consistencia propia, aunque no se diese el ser y la verdad del ser.

Pero este experimento, de hallar el pensar sin el ente, sólo es posible con un existir que se viva como "yo existo"; sólo entonces el pensar pasa a tener la forma de "yo pienso"; y el "yo" posee consistencia propia, sin apoyarse en los objetos, en los entes.

El puro, simple, impersonal existir no goza de tal consistencia; es cual existir líquido, sin forma propia; frente al existir per-

Para ellos
el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece.
Mas este es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente." (Poem. ontol., I.5.)

Y camino impracticable y del todo inseguro es el que va por los cauces de la afirmación:

"del Ente no es ser; y, por necesidad, del Ente es no ser".
(Poem. ontol., I.3.)

ὡς οὐκ ἔστι τέ καὶ ὡς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι·

Y resulta de desigual gravedad decir "no es" (οὐκ ἐστι) y "no ser" (μὴ εἶναι).

Llegarán tiempos en la historia de la vida humana en que valdrá que el existir "no es"; mas tal vez no llegue nunca la sazón de que tenga sentido vital el "no-existir".

Me explico: cuando la vida humana llega a vivirse en intimidad tal que se vive como "yo", se invierte la proximidad entre existir (εἶναι), ser (ἐστί) y pensar (νοεῖν). El existir, bajo forma de "yo existo" hace que el pensar, bajo la forma de "yo pienso", se haga inmediato al existir; y entonces el "es" se hace mediato, se aleja del existir, que resulta ya menos "ser" que antes.

En un existir impersonal, como el de Parménides, en fuerza de la inmediación del "es" (ἐστί) con el existir resulta imposible algo así como una duda metódica.

El pensar nace como verdad o patencia del ser, el ser es la entraña del pensar mismo; es "imposible hallar el pensar sin el ente en quien se expresa" (Poem. ontol., I.16). De aquí que Parménides aparte sistemáticamente el pensar del camino del no-ser, es decir, de una duda metódica que busque el no-ser como medio de poner de manifiesto que el pensar, "mi" pensar, posee consistencia propia, aunque no se diese el ser y la verdad del ser.

Pero este experimento, de hallar el pensar sin el ente, sólo es posible con un existir que se viva como "yo existo"; sólo entonces el pensar pasa a tener la forma de "yo pienso"; y el "yo" posee consistencia propia, sin apoyarse en los objetos, en los entes.

El puro, simple, impersonal existir no goza de tal consistencia; es cual existir líquido, sin forma propia; frente al existir per-

sonal o individual que es existir con núcleo, existir cristalizado, consistente en sí y para sí.

Por este motivo, aludido aquí nada más, llegará para algunos privilegiados la época vital de vivirse como "yo"; el pensar se meterá en la carne del "yo existo", y los tipos de ente y de "es" quedarán expulsados; y en tal estado de inmediación adoptará la forma de "yo pienso", de un pensar consistente, aunque todo sea falso, aunque no haya ser que expresar.

Valdrá en esta sazón vital que "el existir, 'mi' existir no es" (οὐκ ἐστί).

"Mi" existir se dispara, o está en tensión disparable, hacia "mi" pensar; mas no está en tensión disparable hacia "es" (y sus tipos) ni hacia "decir" (tipos de logos).

Ya no vale la fórmula parmenídea:

$$[\,[E \rightarrow E\,(\varepsilon)\,] \rightarrow \varepsilon\,(\nu)\,] \rightarrow \nu\,(\lambda).$$

Si simbolizo "mi" existir (yo existo) por M (E) y "mi" pensar (yo pienso) por M (P), vale para el nuevo tipo de existir personal (Descartes, Leibniz, Kant):

$$+A) \qquad [\,M\,(E) \rightarrow M\,(P)\,];$$

y la inversa (ego cogito, ergo ego sum):

$$-A) \qquad [\,M\,(E) \leftarrow M\,(P)\,];$$

que expresan (+A, −A) el nuevo e íntimo principio de identidad circular, con centro en el "yo".

Tanto el "es" y sus formas, como el decir o logos, quedarán fuera de la fórmula fundamental, fuera de mi existir y de mi pensar, se presentarán ya como "lo otro", como ob-jeto, como algo arrojado (iacere, jectum) fuera, lejos de mí, de mi intimidad, de mi existir-pensante. Y desde está época comenzarán a aparecer los objetos, el ser de las cosas, como más objetivo que antes, como más distante e independiente de la vida, que en la época del simple e impersonal existir.

Surgirá algo así como un platonismo en que a la independencia del ser frente al pensar impersonal se sobreañadirá la independencia del ser frente a mi pensar; independencia óntica más independencia objetiva.

En tiempos de Parménides, el existir no es vivido aún como mi existir, por eso el ente (el "es") puede estar en inmediación con el existir; y entre el pensar y el existir puede interponerse el "es". Por este motivo, instintivamente, Parménides maldijo en nombre del existir a los que digan que el existir "no es".

Pero maldijo todavía con más alma a los que

> *"sordos, ciegos, estupefactos,*
> *raza demente",*

afirman que: "Del Ente es no ser."

Y este es otro camino de disparates más radicales e incurables que el anterior: a saber, el de aquellos para los que

> *"el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece"* (I.3).

> οἷς τό πέλειν τε καί οὐκ εἶναι ταὐτόν νενόμισται
> κ' οὐ ταὐτόν·

Notemos la forma de este "no" apuesto al infinitivo (εἶναι, πέλειν), y apuesto tan inmediatamente que llegue a identidad (ταυτόν). Los versos parmenídeos encierran una doble afirmación:

A) (τό πέλειν τε καί οὐκ εἶναι) ταὐτόν.
"son lo mismo el ser y el no ser".

B) (τὸ πέλειν τε καί οὐκ εἶναι) οὐ ταὐτόν.
"no son lo mismo el ser y el no ser".

Naturalmente las dos afirmaciones hay que ponerlas de vez (καί).

Ante todo: Parménides usa la palabra πέλειν en vez de εἶναι cuando el paralelismo exigía decir:

> οἷς εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι . . .

quedando el exámetro tan perfecto como el parmenídeo. Y se da la coincidencia de que la autenticidad del uso de πέλειν en vez de εἶναι, que parecía exigirse para expresar aun literalmente la contradicción εἶναι — οὐκ εἶναι, no ofrece duda alguna por los códices.

He discutido en otra parte la fuerza de πέλειν. Y refiriéndome a ella, pongo ahora la cuestión: ¿es posible un existir (εἶναι) que no se halle en tensión im-pel-ente hacia ente-pensar-decir?

¿Es posible un existir en sí y para sí, un "yo existo" que pueda, según una supraespontaneidad originalísima, unas veces im-pelerse a ser, pensar y decir, y otras veces no im-pel-erse hacia tales tipos de mediación o alejamientos de sí hacia ser-pensar-decir?

¿Se dará un tipo de "sistir" que no sea ex-sistencia, es decir, que con-sista en sí mismo sin tener que tender a "ex", a salir de sí hacia ser, pensar sobre ser, decir lo que piensa sobre ser?

Parménides responde que tal tipo de existir, desvinculado del impeler-se, es radicalmente imposible; es "el más retorcido y reverteniente de los senderos"; los mortales que por él pretendan caminar "erran perdidos", son "de nada sabidores", "el desconcierto dirige su errante mente".

"sordos, ciegos, estupefactos,
raza demente, bicéfalos,
son de acá para allá llevados".

Si al existir (εἶναι) quito o digo no identificarse con un im-peler, me resultará un "sistir" absoluto, sin "ex", sin tendencia o impulso hacia exteriorización alguna; hágase tal exteriorización según el orden parmenídeo —ente-pensar-decir— o bien según otro orden, por ejemplo, existir-en-impulso (in-tentio) hacia pensar, donde "pensar" no tenga por entraña al ser, sino sea nada más condición de posibilidad para que el ser en sí se me presente a mí, como fenómeno (Kant).

Pero, ¿es posible una "sistencia" absoluta, en sí —para sí— consigo misma, tal que pueda im-pel-erse (πέλ-ειν) o no im-pel-erse (οὐ πέλειν), ex-teriorizarse o no exteriorizarse, llegarse a dar la forma ex-sistencia o no dársela si no la quiere?

¿Habrá, según esto, algo más hondo que ex-sistir, que ex-sistencia y que yo ex-sisto?

El "ex" o necesidad de ex-teriorización, componente del existir, de ex-sistencia lo expresó Parménides por la raíz πέλ (ειν), juntando εἶναι (que traduciría ahora por "sistir") y πέλ (ειν), que es una manera de decir "ex", ex-sistir.

Este horror básico del heleno hacia un sistir o ser (εἶναι) —tan íntimo consigo mismo, tan absoluto o desatado (solutum ab) de todo que ni siquiera tendiese o se impeliese a ser, pensar, decir— hizo que Parménides identificase ser (sistir) e "impeler" (ex), dando indisolublemente, con absoluta identidad, el "ex-sistir" (εἶναι + πέλειν), como punto de partida del filosofar.

Consecuencia del tipo de vida ex-teriorizado, intuitivo, eidético del heleno.

Y la impresión que le producía por dentro el solo imaginar espantable de un "sistir" sin abertura hacia algo, sin "ex", era la de que se volvía "sordo, ciego, estúpido, demente, traído de acá para allá, desconcertado, errante".

La innovación cartesiana comparada con la de Parménides resulta un traspapeleo casi inofensivo frente a la revolución que, de sólo imaginarla, empavorecía y atontaba a Parménides: la revolución por la que el ex-sistir pierde el componente de "ex".

La sistencia o consistencia del ex-sistir cartesiano se consigue por el "yo"; el "ex", por el pensar; mas por un pensar que tiene todavía "ideas", injertadas, innatas. También en Descartes el "ser" (εἶναι) es un ex-sistir.

En Kant, la vida humana "casi casi" ya no ex-siste; la consistencia o sistencia propia de la conciencia transcendental no tiene ya que ex-teriorizarse necesariamente, no está ni tan sólo ex-teriorizada en ideas innatas; la conciencia transcendental posee esas condiciones de "posibilidad" de aparición de las cosas-en-sí como objetos que llamamos categorías kantianas.

Ninguna idea, en cuanto idea o tipo de ser ideal, se halla empotrada e injertada desde el nacimiento en el pensar; las categorías —cantidad, modalidad . . . — no son las ideas de cantidad, relación, modalidad . . . ; son, a lo más, ideas convertidas en pantallas, convenientemente desdibujadas y alisadas para que no aparezcan ellas por sí mismas y en sí mismas, para que no estorben la sesión cinematográfica que el mundo de las cosas-en-sí va a dar a la conciencia, sino, al revés, para que hagan de condición de posibilidad de su aparición, aunque para tal abnegado y deslucido funcionamiento tengan que desaparecer ellas en cuanto ideas-en-sí.

El tipo de "ex" o de exteriorización que las categorías proporcionan a la conciencia transcendental resulta infinitamente menos

exteriorizante y extrovertiente, infinitamente menos in-tencional, o im-pelente, que el cartesiano y el parmenídeo.

Por esto he dicho que, en Kant, la vida humana "casi" "no ex-siste".

A fortiori presupone el tipo del vivir kantiano la inversión cartesiana por la que el pensar se pone en inmediación con el exis-tir, desplazando hacia afuera al ente.

Ante un filosofar como el kantiano, Parménides, que no era, ni de mil leguas, zopenco, se sentiría "sordo, ciego, estúpido, de-mente, traído de acá para allá, desconcertado, errante".

Pero estoy seguro que nuestro viejo padre en la filosofía no se atrevería a insultar con tales epítetos a Kant, el padre de la filo-sofía transcendental, del "yo no ex-sisto", "yo sisto", con un "yo" tan íntimo que ex-pel-e el "ex", intrínseco aun en el pienso carte-siano.

Queda, pues, suficientemente claro que los "dos caminos imprac-ticables e inseguros", a saber:

1) "Del Ente no es ser"; o "no es", sin afectar el "no" al exis-tir (εἶναι), οὔκ ἐστί, y

2) "Del Ente es no ser", o "no ser", "no ex-sistir", donde el "no" afecta al "ex" del ex-sistir mismo, se ofrecían ante el ex-terio-rizado y ex-sistente Parménides como "dos" caminos, ambos imprac-ticables e inseguros, sólo que el segundo obligaba al Decir a mal-de-cir, con las metafísicas mal-diciones de los versos transcritos.

El primer camino —que mantiene los dos componentes del ex-sistir (εἶναι), y sólo niega el ente, οὔκ ἐστί, μή ὄν— fué seguido a veces hasta por los helenos, por los filósofos preparmenídeos, como Tales, Anaximandro . . .

Y el Pensar no hace decir al Decir palabras tan gruesas como las precedentes; oigámoslas:

"Nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser.
Fuerza más bien al pensamiento
a que por tal camino no investigue;
ni te fuerce a seguirlo
la costumbre hartas veces intentada
y a mover los ojos sin tino,

y a tener en mil ecos resonantes
lengua y oídos.

Y notemos las palabras griegas:

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇς εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδόν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν.

Son diversas, de raíz, εἶναι μὴ ἐόντα y οὐκ εἶναι del pasaje comentado. No se puede domar el no-ente y sus aspectos característicos para que ex-sista, para que salga ex-pel-ido (πέλ-ειν) del ser (εἶναι); ni inversamente, no se puede domar al no-ente y sus aspectos característicos (largamente estudiados anteriormente) a reabsorberse, a incapsularse en el existir. Y tal imposibilidad procede de que conservamos al exsistir su potencia ex-pel-ente (πέλ-ειν) e impel-ente; ex-pel-ente del no-ente, im-pel-ente hacia ente-pensar-decir.

Y reconoce Parménides que el intento de reducir el no-ente —la mobilidad, la génesis, la temporalidad . . . — al exsistir, al ser, es camino múltiplemente ensayado (πολύπειρος ὁδός), casi costumbre (ἔθος), no sólo del hombre vulgar, sino aun de filósofos como Tales y Anaximandro. Por semejante disparate no merecen, a juicio de Parménides, el tratamiento de "sordos, ciegos, estúpidos, raza demente" y demás cortesías; son simples descarriados, mueven los ojos sin tino, sin dar con la meta (ἄσκοπος) que es el exsistir (εἶναι) a la cual lleva el camino del "es"; por esto, sus oídos están resonando en ecos múltiples y confusos, en ecos del ser lejano, que el no-ente (o no-entes, μὴ ἐόντα) no dice de suyo nada al oído (ἀκουή), ni sabe tampoco la lengua qué decir sobre el no-ente; el no-ente tan sólo hace retiñir los oídos, llamar sin decir nada, excitarlos, ponerlos en "ex-sistencia", en exteriorización y tensión hacia el ente.

Por esto, el remedio que propone Parménides es simplemente

"que el ente es". (Poem. ontol., I.7.)

Y dice: ὡς ἐστί y no ὡς εἶναι, porque ha hablado de μὴ ἐοντα, de no-ente, y no de μὴ εἶναι, de no-ser, no-ex-sistir.

C.I.27 *El final del Poema ontológico. Ausencia de las cosas y presencia del Ente.*

"Miremos, pues,
cómo las cosas aus-entes
están, para el Pensar, más firmemente pres-entes."
(Poem. ontol., I.15.)

Λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπέοντα νόῳ παρέοντα βεβαίως·

Para traducir el juego de las palabras griegas he hecho corresponder ἀπ-εόντα, con aus-entes, y παρ-εόντα, con pres-entes, rogando a los gramáticos que no miren en pelillos.

Y me dirijo de nuevo a los filósofos: ¿qué significa eso de que las cosas aus-entes estén, con todo, para el Pensar más firmemente (βεβαίως) pres-entes?

Parménides da la razón:

"que no dividirá el pensamiento tanto
que ente con ente no se continúe".

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τό ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι·

Platón dividirá tanto, por la división dicotómico-eidética (διχῶς τέμνειν, διχοτομή), que ninguna idea se continuará con otra, cada una será atómica, indivisible, simple, toda y sola ya, a solas de todas las demás.

La idea en sí de unidad no se tenía con o continuaba con la idea en sí de entidad, ni la de diversidad con la de movimiento . . .

Las cosas más distantes en un universo atómico, estilo Platón, están para el Pensar que piensa el ser bien presentes, al lado, bien al lado (παρὰ) del Pensar; que si es posible tener separados y aparte el dos en cuanto dos del hombre en cuanto hombre, no es posible separar el dos en cuanto ser del hombre en cuanto ser, o hacer que estén aus-entes el ser del hombre y el ser del dos. Por el ente o ser de cada cosa están todas bien presentes al Pensar, están firmes, consistentes.

Y, ¿no significará "ente", desde el punto de vista de una hermenéutica vital, esa misma condición vital que hace posible que las cosas se-me-presenten como firmes, así ni más ni menos, sea cada

una en sí lo que quiera, estén entre sí ausentes o divididas, o no lo estén?

Para que mi pie se asiente en firme es preciso que posea una extensión suficiente para superar y rellenar los huecos y abismos que entre átomos y moléculas dicen los físicos que hay.

El pie se apoya en "bloque" sobre una pluralidad inconexa; el mundo molecular y atómico nos sostiene en bloque y se nos presenta como firme porque nos apoyamos sobre él en bloque.

Si nuestros ojos viesen según una escala métrica del orden, por ejemplo, de cuatrillonésima de micra, no habría manera de que nos atreviésemos a dar un paso; nos parecerían los huecos entre las cosas ordinarias tan grandes como los espacios interestelares. La sensación de seguridad de la vida sensible en el mundo actual exige un perfecto acoplamiento de la escala métrica de los ojos y del tacto, entre extensión corporal vivida como unidad continua y en bloque y extensión material vista como unidad continua y en bloque.

Podemos, pues, decir que todas las funciones de la vida están hechas y funcionan a la "misma escala"; y como toda escala supone una unidad que se toma en bloque, como indivisible ya, será posible afirmar que para la vida sensitiva y para todos sus órganos se da un bloque mínimo, una unidad global, tomada en bloque, a bulto, por la vida.

La forma a priori de espacio, en cuanto a servicio del apriori vital, hace que las cosas ausentes entre sí, distintas y distantes según "su" métrica y ordenadas según "su" topología, se me aparezcan como "espaciadas para mí", para la métrica y topología "humana"; se me aparezcan como fuera, al lado, delante, detrás . . . ; y todo ello según "mi" escala, según la proporción requerida por mi vida. Y la continuidad del espacio, esa propiedad extraña de conexión indiferente e indiferenciada, casi de puro papel limpio en que las cosas dibujan ciertos perfiles, distancias y órdenes, casi de pura agua que no deja que nada se escriba definitivamente en ella, no es, en rigor, sino una faena vital de cartografía, de trazar "mi" mapa del universo, a "mi" escala, según "mi" métrica, según "mi" topología, sólo que en este caso de cartografía vital, el papel liso en que se escribe y se describe el mundo de las cosas es una forma a priori, pura, inalterada en su puridad por las cosas; y el mapa del universo que aparece es siempre borrable.

E inversamente: la forma de espacio (e igual diría de la de tiempo) es una especial pantalla vital que hace posible que el mundo de las cosas se me aparezca según mi escala, según mi topografía, reduciendo las distancias de las cosas a "mi" distancia, juntando y poniendo en continuidad indistinta lo que según "mi" escala exige la vida que esté junto.

Parecidamente: el ente no es cosa alguna.

El ente es la manera como se me aparecen las cosas todas, reales e ideales, cuando hago de ellas "mi" mapa a escala tan grande que sus diferencias y estructuras resultan insignificantes, indeterminadas, incomplejas. E inversamente: poder hacer un mapa de las cosas todas a escala tan grande que sus valores propios resulten insignificantes para "mí" equivale a disponer la vida de la categoría "ente".

Bajo este punto de vista —categorial-vital—, como suelo llamarlo en mis obras— "ente" es una función de defensa vital: de defensa de la intimidad frente a todo y a todos.

Por haber fijado o poder fijar una escala infinitamente grande para el "qué es" de las cosas, para sus diferencias "finitas", para sus estructuras de-finibles, se desvanecen en una indistinción y lejanía típica, dando el "qué" del ser, el εἶναι puro y simple; como si adopto, para trazar sobre este humilde papel el mapa de universo, la escala "a un milímetro, mil millones de años de luz (es decir, unos 10^{27} cm.), resultará que todo el universo, cuyo radio se calcula, según la teoría cosmológica de la relatividad, en mil millones de años de luz (es decir, en el espacio que recorre la luz durante mil millones de años de correr a la velocidad de trescientos mil kilómetros por segundo), cabrá holgadamente en menos de un centímetro de este papel. Y, en fuerza de esta condensación por virtud de la escala adoptada, todas las fastuosas diferencias de astros, constelaciones, cuerpos vivientes, habrán desaparecido por insignificantes, cual magnitudes de orden infinitesimal para la vista humana.

La transcripción artificial que todo mapa opera a proporción de la escala prefijada, la opera espontánea y naturalmente la vida.

Y cuando no le interesa nada de lo que las cosas son cada una en sí misma, el "ente" actúa o es la actuación misma de una especial escala cuya unidad es tan inmensa que todo resulta insignificante y desvaído; sólo consta entonces de las cosas "que es", que se da

algo, el simple ὅτι, el puro aspecto de su ex-sistencia, de darse algo fuera de mí (ex).

Y resulta precisamente que el estado óptimo para medir y notar el "que" de las cosas, su peso o consistencia, se obtiene cuando su esencia, o "qué", se halla en desvanecimiento.

Cuando una vida finita como la nuestra se recoge sobre sí y en sí y se pone, como escala según la cual medir las cosas, qué son las cosas, a sí misma en su intimidad, en su ser-en-sí y para-sí, resulta tal escala métrica tan infinitamente superior al ser humilde de las cosas (que apenas si son en sí), que desaparecen sus "qué" por insignificantes; sólo queda en firme "que son", que se da algo.

Y queda tal aspecto como firme frente a mi vida porque mi vida no es creadora, que si lo fuera podría hacer desvanecerse ese mismo "que son", es decir, aniquilarlas.

Hacer, pues, que las cosas —reales, ideales . . . — se me presenten como "ente" es una cierta aniquilación; es manifestación de un poder transfinito de la vida: el poder sobre las esencias o sobre los "qué" son las cosas; lo cual muestra que el "qué" y sus variedades son simplemente categorías kantianas.

Cada tipo de vida histórica ejercita ese poder soberano sobre las esencias (ἐστί) de manera original; y el número de aspectos esenciales aniquilados compone el no-ente, índice negativo de la potencia soberana aniquilante de la función "ente" de tal época histórico-vital.

Y ahora queda en claro por qué la cuestión del ente o del ser encierra siempre un atentado, un intento de matar: ver cuántas cosas se pueden matar sin que "yo" me muera.

"Y con esto para ti cierro
estos, sobre la Verdad, fieles dichos y pensamientos."

'Εν τῷ σοὶ παύω πιστόν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφις ἀληθεὶης.

(Poem. ontol., I.19.)

Así termina Parménides el Poema ontológico.
Y así termina el comentario presente.

PARTE SEGUNDA

EL POEMA FENOMENOLOGICO

"Lo que 'parece' según lo que 'aparece' "

Τὰ πρὸς δόξαν

EL POEMA FENOMENOLOGICO

"LO QUE 'PARECE' según LO QUE 'APARECE'"

C.II.11 *Los títulos del Poema ontológico y del fenomenológico.*

La segunda parte del Poema de Parménides recibió de los antiguos el título de τὰ πρὸς δόξαν, o τὰ δοκοῦντα: lo opinable, lo perteneciente a la opinión.

No parece que este título y el de la primera parte, τὰ πρὸς ἀλήθειαν, provengan de Parménides mismo.

El poema se nos ha conservado en forma de citas intercaladas, según las exigencias del asunto, en obras de filósofos posteriores. Resulta, pues, poco probable que Parménides mismo hubiese puesto tales títulos a las dos partes del Poema.

Me inclino a pensar, considerando el ambiente de rapto místico y de revelación religiosa con que se abre la parte primera, que el Poema comienza, sin más títulos neutrales, por una invocación a la diosa, por la descripción de las circunstancias en que el filósofo recibe la revelación ontológica de labios de la Demonio

"que por sí misma,
en todo,
al vidente mortal guía".

La segunda parte, a su vez, no necesita título especial.

Parménides termina la primera con unos versos que parecen unir tan estrechamente la primera con la segunda que todo título —tan abstracto, solemne y académico como τὰ πρὸς δόξαν — resulta fuera de lugar.

Nótense los versos:

"Y con esto para ti cierro
estos, sobre la Verdad, fieles dichos y pensamientos;
mas aprende desde ellos, de los mortales las opiniones,
escuchando
de mis palabras el falaz ornato." (Poem. ontol., I.19.)

La conexión y la transición parecen excluir títulos que rompan, con sus pretensiones de proclama, la unión que trasparece en estos versos finales.

Los autores han debido tomar tales títulos y anuncios de la frase ἀμφὶς ἀληθείης, sobre la Verdad, acerca de la Verdad; y de la palabra contrapuesta, δόξα, que aparecen en estos versos finales, dándoles la forma más académica de

τὰ πρὸς ἀλήθειαν,
τὰ πρὸς δόξαν

Además: dentro de un poema de palabras en música de exámetros no caben títulos tan antimusicales como τὰ πρὸς ἀλήθειαν y τὰ πρὸς δόξαν. Parece que el poema, como toda pieza musical, ha de comenzar con el primer compás del primer exámetro.

Sea de esto lo que fuere, me ha parecido permitida una pequeña libertad de traducción en los títulos tradicionales; y los he vertido con un pequeño juego de palabras:

"Lo pat-ente según el ente" (Poema ontológico).

"Lo que parece según lo que aparece" (Poema fenomenológico).

Lo del título posee poca importancia frente al hecho de que esta segunda parte se nos ha transmitido tan incompleta y desgarrada que apenas si resulta hacedero intentar una interpretación sistemática.

El único método de reconstrucción del elemento ideológico, no del texto primitivo, consistiría en comparar con lo poco que de los demás presocráticos, los llamados "fisiólogos" por Aristóteles, se nos ha conservado.

Por este motivo, el comentario de esta segunda parte será sumamente breve.

Reservo para otro volumen un estudio comparativo y reconstructivo de las ideas cosmológicas de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito . . . que permitirá una interpretación reconstructiva del Poema fenomenológico de Parménides.

C.II.12 *La estructura del mundo fenoménico.*

El mundo fenoménico o apariencial posee, según puede colegirse del Poema, una contextura propia, y, por tanto, se puede dar del mundo fenoménico un logos o razón especial.

Por este motivo hablo de Poema fenomeno-lógico, de un logos especial propio del mundo apariencial (φαινόμενον - λόγος).

Y se da un tipo de conocimiento adecuado a tal tipo de realidad, a saber, la opinión, la doxa, de modo que fenómeno-opinión (φαινόμενον - δόξα) forman una unidad conexa en su orden, proporcional a la de ente-pensar, ὄν - νοῦς, de la primera parte.

La diferencia, radical por cierto, consiste en que dentro del orden del Ser se da un núcleo firme, disparable en Ser-Pensar-Decir, mientras que en el orden de lo apariencial no se halla parecido núcleo unitario y dinámico del que surjan y esté surgiendo lo apariencial, la opinión y el tipo de elocución adecuado a tal tipo de realidad apariencial y de conocer opinable.

Lo apariencial está constituído como universo "disparado ya", múltiple, polimorfo, irreabsorbible. Esta original estructura de "lo que aparece" sólo puede ser captada por un tipo original también de conocimiento, por la opinión, que dirá "lo que parece", y lo dirá con un conjunto de palabras propias y exclusivas de este reino de la realidad.

Voy a distribuir, pues, en tres grupos conexos:

1) apariencial-opinión-elocución, que simbolizaré por

$$F\ (A;\ O;\ E),$$

los términos correspondientes que podemos hallar aún en los fragmentos del Poema fenomenológico.

Es claro que esta función, F, fenomenológica, corresponde a la fórmula ontológica general:

2) $$[\ [\ E \rightarrow E\ (\varepsilon)\ ] \rightarrow \varepsilon\ (\nu)\ ] \rightarrow \nu\ (\lambda)\ ,$$

en que el Existir (E) se im-pel-e o está im-pel-iéndose a ser (a "es"), el "es" está en tensión disparable en pensar (v), y el pensar está a punto y en prurito de decir (logos) lo que el Pensar está notando ser en sus entrañas.

La inconexión radical de los órdenes: de lo apariencial, A, (tipo de realidad del mundo fenoménico), del conocimiento de lo apariencial (la opinión, O), del tipo de expresión o locución correspondiente a tal tipo de realidad y de conocimiento (la e-locución, E), está indicada por el punto y coma (;) que separa A; O; E, frente a la flecha unitiva, símbolo de la conexión dinámica del orden de existir u ontológico.

Veremos en qué consiste tal inconexión entre apariencial, opinión y elocución.

A pesar de esta radical inconexión, el mundo fenoménico es "un" mundo. Le falta la unidad "radical", es decir, le falta la unidad de proceder todo de una raíz, lo cual no excluye otros tipos de unidad, más superficial y derivada.

Parménides llama a lo apariencial "mundo", κόσμος; mundo, ciertamente, engañoso, κόσμος ἀπατηλός (Poem. ontol., I.19); y tal mundo engañoso puede ser expresado por un mundo de palabras engañosas, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν (ibid.).

El remedio para que tal mundo engañoso no nos engañe, no se haga pasar por un mundo del ser, del pensar, del decir, consiste en que lo miremos "desde el mundo de la Verdad" (ἀπό τοῦδε); entonces aparecerá como es, como lo fenómeno, como lo apariencial.

Y el tipo de hombre que con el mundo engañoso trata sin darse cuenta de que lo es, recibe en Parménides el nombre de βροτός, que he traducido, como debe ser, por "mortal"; pero que he estado tentado —por rima, más bien que por razones de unidad radical etimológica— de traducir por "bruto".

Y llamar brutos a los βροτοί que están apacentándose o comiendo ansiosamente los brotes de lo apariencial, no parece insulto mayor que las palabras gruesas empleadas por Parménides en el Poema ontológico para tratar también a los βροτοί, o brutos mortales. Léanse en C.I.26.

C.II.13 *La estructura total del mundo fenoménico: apariencial-opinión-elocución.*

El mundo fenoménico posee, según Parménides, contextura propia; sometida, con todo, a la condición de ser fenómeno o aparición, inconsistente en cuanto ser y desde el punto de vista del ser.

He tomado de Unamuno la palabra "apariencial", pues se presta a dar la impresión de una cierta consistencia dentro de su orden, semejante a la evocada por las palabras categorial, vivencial, existencial . . . ; y además la palabra "apariencial" encierra la posibilidad de deslizarse hacia los aspectos de aparición y apariencia.

Un apariencial posee contextura propia, como va a decirnos Parménides; y tal contextura sería y se presentaría como consistente si no hubiésemos descubierto el ser, lo absolutamente firme y sistente; así, con metafórica proporción, debe acontecer a los peces al notar el tipo de consistencia propia, sólida, de la tierra, frente al tipo de consistencia líquida del ordinario elemento en que viven.

De Tales, Anaximandro, Heráclito . . . se puede decir que vivían lo apariencial como simplemente consistente, por no haber hecho la experiencia básica de descubrir ese otro tipo de consistencia absoluta que es "el ser"; y por no haber vivido la seguridad absoluta de la esfera del ser, no pudieron hacer comparación y notar como inconsistente la esfera de lo apariencial, del mundo tal cual es dado.

Para nosotros el agua nos parece relativamente inconsistente acostumbrados como estamos al tipo de consistencia sólida de la tierra; y nos dice la experiencia que si un objeto posee un grado de consistencia superior al del medio en que se halla, la única manera de mantenerse en equilibrio es "moverse".

Parménides, cristalizado en ser, notó la radicalmente inconsistente contextura del mundo tal cual aparece. El mundo se le ofrecía como apariencial. No es que no tuviese contextura y hasta un cierto matiz de consistencia; veremos que Parménides describe tal contextura y tal consistencia. Sólo que, frente al diamante que es el ser, la consistencia del mundo resulta cero, como respecto del diamante la consistencia del éter resulta también cero.

Pero el mundo no sólo se constituye como apariencial (evito decir: "es" apariencial), sino que puede ser vivido como aparición "de" el ser, y entonces el aspecto de apariencial se convierte en apariencia.

La faena comentadora exige, pues, tres aclaraciones:

1) apariencial, contextura propia, tipo de consistencia;

2) apariencial en cuanto aparición "de" el ser;

3) apariencial en cuanto apariencia frente al Ser.

Y esto desde triple punto de vista:

entiforme, apariencial en cuanto tipo de realidad, análogo al ente.
cognoscitivo: la opinión como tipo apariencial del Pensar.
expresivo: la elocución en cuanto tipo apariencial del Logos.

¿En qué sentido se da algo así como un Logos apariencial, aparición del Logos auténtico, que, al presentarse como Logos, convierte el logos apariencial en pura y simple apariencia?

¿En qué sentido se da algo así como un Pensar apariencial o forma apariencial del Pensar, aparición del genuino Pensar, que, al presentarse el Pensar genuino degrade la forma apariencial del pensar, la opinión, al rango de apariencia?

¿En qué sentido, por fin, puede darse algo así como un ser apariencial, una figuración apariencial del ser, que, al mostrarse el Ser, rebaje tal forma apariencial al grado de apariencia?

Que se dé un mundo apariencial —entiforme, cognoscitivo, expresivo— es un "hecho", algo con que nos hallamos por el mero hecho de encontrarnos en este mundo.

Y esto: "que se dé un mundo apariencial", con propia contextura y consistencia, tales y tantas que, aun después de haberlo vivido como aparición de y como apariencia frente al Ser, se nos presente y se nos imponga como "estando ahí", muestra nuestra radical finitud.

Puedo llegar a conocer perfectamente que en un triángulo equilátero las perpendiculares al lado opuesto, las medianas, las bisectrices, tienen que cortarse en un solo punto, mas "que se dé" un triángulo equilátero es indemostrable, tengo que aceptarlo como don o dato gratuito de no sé quién. Y si, en el ejemplo anterior, resulta posible demostrar que la figura "triángulo equilátero" es "construíble" con los axiomas iniciales de Hilbert, dentro del mismo sistema de axiomas hallaremos las afirmaciones existenciales básicas e inevitables ya, a aceptar simplemente "que son", sin que tal "que son" pueda deducirse o reducirse íntegramente a su "qué son".

Podrá explicar la física moderna el conjunto de leyes del universo sensible, el "qué" del mundo; mas tiene que aceptar el "que se dé" tal mundo; de otra manera la ciencia física resultaría un abstracto sistema de deducciones sacado de un sistema de condiciones primeras: "Si vale el principio de acción y reacción", "si vale el principio de mínima acción . . ." "si valen las ecuaciones de Lagrange . . .", se sigue que las velocidades, aceleraciones, órbitas, momentos de rotación, fuerzas . . . tendrán que ser tales y tales. Pero para convertir el "si" en "es", para que la ciencia física sea "real" y se pueda decir en absoluto: "vale", es preciso que se nos dé la realización, el hecho de la ley abstracta.

Esta dependencia absoluta de "que se nos dé" la realidad o "que" de una esencia se llama finitud humana.

Y somos tan finitos que, aun después de haber vivido lo sensible, lo movible, lo engendrable y temporal como inconsistente frente a la dureza y consistencia transcendentes del ser y de los entes ideales, lo sensible continúa presentándose como consistente, con realidad propia que nos tiene que ser dada, que se nos impone e impresiona.

Es decir: el "que es" lo sensible —sea su "qué es" lo que fuera: color, figura, calor, peso, energía . . . — se presenta como dato primario, irreabsorbible e irreductible a las necesidades ideales de que disponemos.

En virtud de esta firmeza de lo real —firmeza que se mantiene aunque uno "esté" viviendo la firmeza, superior al espacio y al tiempo, de los seres ideales— lo apariencial debe ser llamado "res", algo ratificado (res, de reor, ratum, rati-ficado), es decir, "cosa".

Frente a Dios, o lo Absoluto, el "que es" de toda cosa, real o ideal, no posee consistencia propia, absoluta; es Dios quien da "el que es", quien hace que las cosas con-sistan; que hace que el mundo caiga o salga de sus manos, y no se halla, como nosotros, caído en el mundo.

He empleado, pues, el término "apariencial" para designar con un sustantivo esta consistencia propia de lo sensible frente al hombre, aun frente al filósofo que ha descubierto la superior consistencia del Ser y de los seres ideales.

No cabe en el intento de este trabajo describir el tipo de "que es" o de realidad propia de lo sensible. Baste haber dado un sentido provisorio al "que es" de lo apariencial, y preferiría no em-

plear la frase "que es" (ὅτι ἐστί), para designar el tipo de realidad de lo apariencial sensible, pues tal tipo de realidad no es de tipo "es", o de ser; sería preferible servirse del verbo "aparecer" en vez del de ser; y decir en vez de "que es", "que aparece", y en vez del sustantivo "ente" echar mano del término "apariencial".

Parecidamente: por muy acostumbrados que estemos al tipo superior de pensar que se llama νοεῖν, pensar noético-eidético, no nos resultará posible eliminar y reabsorber en tal tipo superior el tipo inferior del pensar opinativo, de la opinión, como, por mucho que los intentemos, y por muy potente que sea nuestro entendimiento, no nos resulta factible reabsorber (aufhebung) los sentidos y hacerlos desaparecer por enraizamiento en el entendimiento.

"Que se dan ojos" que "conocen" a su manera es un hecho, vergonzoso inclusive, con que tiene que contar y hasta tolerar el tipo superior de conocer que decimos ser el entender o pensar (νοῦς, νοεῖν).

Otro aspecto de la irremediable finitud del conocimiento humano.

De ahí que se dé también con consistencia propia el tipo de conocer sensible llamado doxa, opinión.

Y podemos caracterizar la opinión, en cuanto hace falta para el presente trabajo, de la siguiente manera: es el tipo de conocer lo apariencial por "inmediación", sin introducir la distinción entre "qué es" y "que es". Así la opinión percibe los tipos de "sistencia" o firmeza propios de lo apariencial, por ejemplo, la re-sistencia, la per-sistencia dentro del movimiento mismo, la in-sistencia o tipo de realidad importuna de los fenómenos periódicos . . . Y he añadido que se da un tipo de conocimiento que conoce lo apariencial por "inmediación", por un contacto y aplicación inmediata, sin escindir la unidad de lo apariencial por la distinción y comparación con otros tipos de realidades poseedoras de otros tipos de sistencia o firmeza, cual la supratemporal y supraespacial de los entes ideales, o el de la ex-sistencia intencional de la vida humana superior . . .

Y "opinión" no es ni un simple conocimiento sensitivo, como el de los sentidos internos o externos, ni un conocimiento intelectual puro, sino que opinión es cualquier tipo de conocimiento, el intelectual inclusive, en cuanto funciona aceptando sin distinciones ni escisiones el "qué son" y los tipos de sistencia propios de los seres sensibles.

Opinión es, pues, una función o una manera posible de funcionar todo tipo de conocimiento. Así el pensar puede opinar, aunque tal estado y funcionamiento del pensar resulte menos frecuente que en los sentidos, que opinan casi siempre, que funcionan casi constantemente "a lo opinar".

Con estas indicaciones someras por delante, volvamos a Parménides.

C.II.14 *Lo apariencial en Parménides. Los aparienciales básicos.*

Lo apariencial aparece "fuego, etéreo de llama". Digo que "lo apariencial aparece" "fuego, etéreo de llama" y no "se aparece como fuego" o parece fuego . . . porque la proposición "lo apariencial aparece fuego" equivale en su orden a la proposición "lo apariencial es fuego". Recuérdese que aparecer sustituye a ser, para indicar la consistencia propia u original del orden apariencial.

También Heráclito dirá que "este mundo, mundo de todos . . . es fuego siempre vivo" (πῦρ ἀείζωον), sólo que para Heráclito el apariencial "fuego" no puede parecer y aparecerse ante el Pensar como "aparición de" el ser auténtico, y, frente al Ser, aparecer como apariencia, como inconsistente relativamente, pues Heráclito no ha descubierto la superior consistencia del Ser y no ha podido presenciar ese relativo y sutil desvanecimiento por el que el conocimiento de lo apariencial baja a la categoría de opinión aparente, de apariencia del Pensar. Y faltando el término superior del Ser y del Pensar, la comparación resulta imposible, y el fuego y el conocer inmediato del fuego y sus variedades, en cuanto aparienciales, básicos, parecerán absolutos.

La des-entificación del fuego apariencial sólo resultará posible desde Parménides; y esto, cuando se hable desde el punto de vista del Ser y del Pensar, que si el mismo Parménides dice lo que ve directamente y tal cual lo ve, tendrá que confesar como los demás mortales que lo apariencial se presenta con un tipo de consistencia propia.

Notemos cómo lo dice Parménides:

"La una,
Fuego es, etéreo de llama,
ente benigno,

sutil en grado sumo
por todos modos idéntico consigo
con la otra, por ninguno." (Poem. fen., II.2.)

τῇ μέν φλογός αἰθήριον πῦρ
ἤπιον ἐόν, μέγ' ἀραιόν, ἑωῦτῷ πὰντοσε τωὐτόν
τῷ δ' ἑτὲρῳ μή τωὐτόν·

Parménides no emplea aquí el verbo "es". No dice explícitamente que una de las dos cosas básicas del universo apariencial "es" Fuego y que la otra "es" Noche. Desde el punto de vista gramatical, no haría falta explicitar el ἐστί, ya que en griego es casi ley su omisión. En la traducción he empleado el verbo "es", por la sencilla razón de que en el lenguaje de los mortales pueden usarse también el "es" y el "ser" (ἐστί, εἶναι), sólo que entonces poseen un valor no metafísico o estricto.

Tampoco consta que llamase al fuego "ente benigno" (ἤπιον ἐόν); Preller sostuvo que debe leerse ἠπιόφρον, de mente benigna, de mansas intenciones. Sea de ello lo que fuere, no hay mayor inconveniente en llamar al Fuego "ente", pues en el lenguaje de los mortales sólo significa tal palabra que el Fuego y la Noche son "reales", firmes a su manera, con el tipo de consistencia concreta del Fuego y de la Noche.

El mundo apariencial posee dos formas básicas: Fuego y Noche, o, como dice más adelante Parménides: Luz y Noche.

"*puesto que todas las cosas*
Noche y Luz cual con nombre propio se apellidan".
(Poem. fen., II.3.)

Αὐτὰρ ἐπειδή πὰντα φάος και νὺξ ὀνόμασται·

El apariencial Fuego-Luz son uno mismo, ya que el fuego es "etéreo de llama" (φλογός αἰθήριον πῦρ); no es un fuego oscuro, de llama humeante y pesada, sino etéreo, sutil en grado sumo (μέγ' ἀραιόν), luciente (φλόξ) en acto, ente benigno, es decir, no un fuego que consume las cosas y las abrasa, destruyendo el mundo y matando la vida, Fuego quemante, sino Fuego luciente, es decir, Luz.

Y tal Fuego-Luz posee, según esto, un tipo especial y concreto de "identidad" apariencial: la homogeneidad e isotropía, la pureza sutil. Y, además, tal tipo de Fuego-Luz es "por todas partes idéntico consigo": ἑωὐτῷ πάντοσε τωὐτόν; quiere decir, con las anteriores palabras modernas, homogéneo e isótropo, o con términos vulgares, fuego-luz no mezclado ni impurificado con otras cosas que lo vuelvan diferente, complejo, de varias especies y aspectos.

Posee además tal tipo de Fuego-Luz un propio tipo de diversidad concreta por la que se separa o está aparte (χωρίς) del otro apariencial básico: la Noche.

τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν.

El otro apariencial, por el contrario,

"es, en cuanto tal, lo opuesto:
Noche oscura,
pesada y densa contextura". (Poem. fen., II.3.)

ἀντία, νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

La Noche, en cuanto apariencial básico, no consiste en la pura privación de luz, en la sombra absoluta, en el frío perfecto.

La Noche es lo opuesto y contrapuesto (ἀντία) al Fuego-Luz; no su negación o privación. La Noche posee corporeidad o contextura (δέμας) pesada y densa (πυκινόν), inerte (ἐμβριθές).

Recuérdese que para el heleno la superficie recibe un nombre con igual raíz que luz: ἐπιφάνεια (φαν, φά-ος, luz).

En cambio, lo sólido, por su tercera dimensión, es στερεόν, palabra que significa a la vez privado de y sólido; es decir, privado de luz. De modo que la solidez y la densidad, propiedades de la tercera dimensión, aparecen vinculadas a la oscuridad; e inversamente, la oscuridad posee pesadez y solidez.

El tipo concreto y apariencial de consistencia de la Noche es la densidad, la pesadez, la condensación. Y que lo duro y pesado nos impresione como "real", como ser o cosa, no nos lo quitará nadie, ni siquiera el haber descubierto y vivido en el Pensar la consistencia absoluta del Ser.

C.II.15 *La ley de constitución apariencial del mundo por los aparienciales básicos.*

Parménides nos ofrece a los pobres mortales en trance de vivirnos como tales, una explicación ordenada (διά-κοσμος) de todas las apariencias (ἐοικότα) de las cosas, a partir de los dos aparienciales básicos: Luz-Noche:

"De su desarrollo ordenado
te diré yo todas las apariciones,
así ninguno de los conocimientos de los mortales
te pasará de largo." (Poem. fen., II.4.)

Τῶν σοι ἐγὼ διὰκοσμον ἐιοκότα πἀντα φατίσω·
ὡς οὐ μήποτε τὶς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.

La explicación ordenada del mundo de lo apariencial, de las cosas tal cual aparecen (ἐοικότα), debía ser el contenido del Poema; que, en los fragmentos conservados, apenas si hallamos el programa y unas frases sueltas.

Y las promesas de Parménides no se quedaban cortas:

"Conocerás la etérea natura,
y cuantos signos el éter llenan,
y cuántas obras ocultas
y cómo surgieron
de la faz pura
de la solar lumbrera.
Y de la naturaleza sabrás y de las obras
de esta merodeadora, la Luna, de circular pupila.
Conocerás el Cielo, el omnicircundante,
y de dónde nació
y cuál lo encadenó
Necesidad rectora
a fin de que a los astros guardara en sus linderos."
(Poem. fen., II.9.)

"Y de qué modo
Tierra, Sol, Luna,

común éter, galácteo Cielo, Olimpo supremo,
y de los astros la ardorosa mente
a engendrarse se impelieron."

(Poem. fen., II.10.)

Como principios de explicación apariencial se nos han conservado los siguientes:

a) no basta para el conocimiento y explicación de lo apariencial (tipo de explicación y conocimiento que se llama aquí γνώμη) una sola forma o un solo apariencial básico (μορφή); son necesarios "dos".

Principio de dualidad apariencial complementaria.

"A dar se decidieron los mortales
nombre de formas de conocimiento
a dos,
— que con una no basta
(que en esto se extraviaron
los que pusieron una sola)."

Μορφάς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστι· ἐν ᾧ πεπλανὴμενοι εἰσιν.

b) Y los dos aparienciales básicos han de ser contrarios (ἀντία) entre sí, en su contextura misma (δέμας), en su interna construcción (δεμας, raíz δεμ, la misma que δέμειν, edificar, y domus o casa en latín, domi-cilio). Los dos aparienciales básicos han de poder "construir" cada uno a su manera el universo (κόσμος), la casa del mundo (δόμος, domus, δέμας), el domi-cilio universal. Son, pues, principios de construcción de un todo destinado a domicilio o casa común de todas las cosas. Y han de poseer caracteres (σῆμα, signos) "separados" (χωρίς ἀπ'ἀλλήλων); es decir, en cuanto aparienciales básicos y contrarios deben conservar siempre el poder de separarse o el estado actual de separación. En cada momento de la construcción del mundo debe salvaguardarse la posibilidad de desmontarlo, de deshacerse precisamente en los dos aparienciales, de modo que, tras semejante operación de análisis químico general, queden los dos "puros",

"cada uno idéntico consigo, por todas partes, y por ninguna idéntico con el otro". (Poem. fen., II.2.) Condición para la *contingencia radical* del mundo y orden aparienciál.

Oigámoslo a Parménides:

"*opuestamente construídas las juzgaron,*
y a las dos atribuyeron signos
para cada una distintos". (Poem. fen., II.1.)

c) Principio de constitución de las cosas o aparienciales derivados: la mezcla (μῖξις), el parto (τόκος).

"*Por todas partes vige*
el principio de parto terrible, el principio de mezcla;
principio que a lo varón impele a mezclarse con lo hembra,
y, de nuevo,
en contrario sentido,
lo hembra impele
con lo varón a la mezcla." (Poem. fen., II.7.)

πάντῃ γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆναι, ἐναντία τ' αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ·

El sabor teogónico de esta explicación transciende a mil leguas.

En Hesíodo, la generación humana (γένεσις) actúa como "metáfora categorial"; es decir, deja de ser un fenómeno confinado al orden humano (o de ciertos vivientes superiores) y pasa a funcionar como motivo explicativo general, como concepto que hace posible el conocimiento de todo lo que acaece en el universo.

De este paso, por el que ciertos conceptos ascienden al funcionamiento de categorías, he hablado largamente en otras obras mías. En nuestra época histórico-vital, el concepto y leyes de la generación sexuada han bajado al tipo de conceptos ónticos, arrinconados en una breve casilla de las clasificaciones zoológicas; mas, en Hesíodo y entre los filósofos helénicos primitivos, funcionaba como concepto categorial básico, cual motivo de universal explicación.

En el Poema fenomenológico de Parménides hallamos parecida aplicación.

El puro y abstracto concepto de dos contrarios reviste la forma (μορφὴ) apariencial (ἐοικός) de "lo varón" y "lo hembra" (ἄρσεν, θῆλυ); y digo: lo varón y lo hembra, y no varón y hembra, para indicar que se trata de aspectos generales de significación cósmica, y no de cosas, leyes, tendencias de ciertos animales superiores.

No será preciso recordar que, por ejemplo, en Pitágoras, la oposición varón-hembra entra como una de las diez básicas del universo decádico, junto a las de

1) unidad-pluralidad. (ἕν — πολλὰ)
2) par-impar. (ἄρτιον — περισσόν)
3) bueno-malo. (ἀγαθόν — κακόν)
4) reposo-movimiento. (στάσις — κίνησις)
5) varón-hembra. (ἄῤῥεν — θῆλυ)
etc.

10) . . . .

y que los miembros de una misma columna forman entre todos una unidad, un tipo de acción y construcción del universo.

La radical inconsistencia de cada una de las cosas, de cada uno de los apariencials concretos surgidos de los dos básicos, impone a la evolución un principio de "mezcla" y de "parto"; es decir, un tipo de unión más o menos "violenta" (στυγεροῖο), por ir contra la pureza o identidad concreta (homogeneidad e isotropía) de los aparienciales básicos, por tener cada cosa concreta (Sol, Luna, Cielo . . .) que surgir de contrarios (ἀντία). La unión entre los dos aparienciales básicos resulta "terrible" (στυγεροῖο); y terrible es también el parto, el nacimiento de cada cosa en particular.

Se han, pues, por de pronto, como lo varón y lo hembra, la Luz y la Noche.

{ φάος — Νῦξ
{ ἄρσεν — θῆλυ; con la doble dirección de acoplamiento y la correspondiente al par.

{ ἄρσεν ⇄ θῆλυ
{ φάος ⇄ Νῦξ.

Cada cosa surgirá, por tanto, como parto especial de un especial grado de acoplamiento o mezcla entre Luz y Noche; y habrá

cosas paridas que se asemejarán más al Padre-Luz y otras a la Madre-Noche; y algunas vendrán al mundo tan justamente equilibradas, que podrán llevar sin desdoro el nombre de apariciones hermafroditas.

Se pueden, pues, llamar todas las cosas con los nombres de Luz y Noche, fijando cuidadosamente el grado en que cada cosa posee los poderes característicos de los dos aparienciales básicos. Y cada una tiene que llamarse con los dos nombres, uno de ellos hará de nombre propio y el otro de apellido; porque, como dice Parménides, todo (πᾶν) está lleno de vez de Luz y de Noche oscura, lleno "igualmente" de ambas, sin que ningún otro elemento o apariencial básico se interponga. Lo cual quiere decir que Luz y Noche están compenetrados, pues ya ha dicho Parménides que la Luz es sumamente sutil (μὲγ' ἀραιόν); es, cual extremado fuego, capaz de incendiar e insinuarse en las partes más íntimas de la Noche, de la extensión profunda y pesada. Y tal copresencia de la Luz y de la Noche no debe ser confundida con la mezcla actual a la que seguirá el parto de tal cosa concreta; la compenetración inicial da un todo homogéneo en que Luz y Noche entran por partes iguales (ἴσων ἀμφοτέρων), porque no hay cosa alguna o tercer elemento apariencial básico que se interponga entre las dos, que si lo hubiera estorbaría en todo o en parte tal compenetración homogénea e isótropa.

Pero, a la manera como pueden estar mezclados dos gases, homogénea e isótropamente, sin explotar, de parecida manera Luz y Noche pueden no estar mezclados, en terrible mezcla, en fase de explosión, de explosión-parto (στυγεροῖο τόκου καὶ μίξεος). Dice Parménides:

> *"Puesto que todas las cosas . . . .*
> *Noche y Luz cual con nombre se apellidan,*
> *y ya que todo lo de todas ellas*
> *de ambas potencias se hace a la medida,*
> *todo, de vez, está de Luz lleno*
> *y de no luciente Noche,*
> *que ninguna otra cosa*
> *entre ambas, Luz y Noche, se interpone."*
>
> (Poem. fen., II.5.)

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καί νὺξ ὀνόμασται
καί τά κατὰ σφετέρας δυνὰμεις ἐπί τοῖσι τε καί τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστι ὁμοῦ φάεος καί νυκτός ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεί οὐδετέρῳ μὲτα μηδέν·

Y ¿qué es lo que provoca la "explosión" en el seno de tal mezcla homogénea e isótropa de Luz y Noche, de modo que la mezcla detone no toda de vez sino en partes, y en cada parte la detonación propia constituya "tal" cosa y las propiedades características de tal cosa?

Porque la explosión, dice Parménides, ha de producirse de manera que todas y cada una de las cosas concretas que surjan puedan ser llamadas Luz-Noche, "tal-Luz-Noche", y además "todo lo de todas ellas, lo que se dé en este y en este (τὰ ἐπι τοῖσι καί τοῖς) ha de estar hecho a medida (κατὰ), según una determinada proporción de los poderes típicos de la Luz y de la Noche (κατὰ σφετέρας δυνάμεις); pregunto, pues, ¿cuál es la chispa que hace surgir tantas y tales cosas, ni más ni menos?

Paréceme hallar la respuesta en otro de los escasos fragmentos del Poema fenomenológico:

"Orbes más condensados
están hechos de Fuego menos puro;
de Noche, los que están más encimados;
mas, a través de todos, vuela
su partija de fuego;
y, en medio de todo,
la Demonio que todo gobierna."
(Poem. fen., II.6.)

Αἰ γὰρ στεινὸτεραι πεποιηντο πυρὸς ἀκρίτοιο
αἰ δ' ἐπί ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογός ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μὲσῳ τούτων Δαίμων ἣ πὰντα κυβερνᾶ·

El mundo apariencial está ordenado esféricamente, y con esta figura esférica se aparecen también gran parte de los objetos, los más nobles, sobre todo, encerrados dentro de la bellamente circular esfera del mundo apariencial. No se halla, ciertamente, esta afirmación en lo que del Poema fenomenológico se nos ha conservado; mas so-

bran indicios para sospecharlo. Dejo aparte el ya múltiplemente aducido motivo de que la esfera y el círculo funcionaban casi como un apriori vital para el heleno, apriori vital que guiaba, con la inconsciente naturalidad y eficacia de la vida, las explicaciones geométricas del universo.

Parménides dice:

"conocerás el Cielo, el omnicircundante,
de dónde nació
y cuál lo encadenó
la Necesidad rectora
para que a los astros retenga en sus linderos".
(Poem. fen., II.9.)

. . . εἰδήσεις δέ καὶ οὐρανόν ἀμφίς ἔχοντα·
ἔνθεν ἔφυ τὲ καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

El Cielo, por tanto, circunda o rodea el universo entero (ἀμφὶς ἔχοντα), y tal orbe extremo (ἔσχατος) tiene el oficio de encadenar a los astros en sus linderos o límites.

Es, pues, esférica la figura del mundo apariencial, con una superficie esférica extrema o al menos con una capa esférica final que es el Cielo u Olimpo supremo.

Respecto de tal capa esférica suprema y omnicircundante, los demás objetos y capas concéntricas resultarán más estrechas y condensadas (στενός). El Fuego-Luz puro, homogéneo, isótropo, llena el universo; y lo llena simultáneamente y compenetrativamente la Noche invisible (νὺξ ἄφαντος); mas Noche posee una "contextura pesada y densa" (πυκινόν δέμας ἐμβριθέστε); así que, al aplicar aquí Parménides el calificativo de ἄφαντος, no apareciente, a Noche, equivale a hablar de pura y simple materia, como opuesta a radiación pura (φάος — νὺξ).

Dentro del volumen esférico total del universo, se hallan compenetrados Luz y Noche, Radiación y Materia, con compenetración y distribución homogénea e isótropa, antes de explotar en "tantas y tales" cosas. Y "en medio" de tal universo esférico está

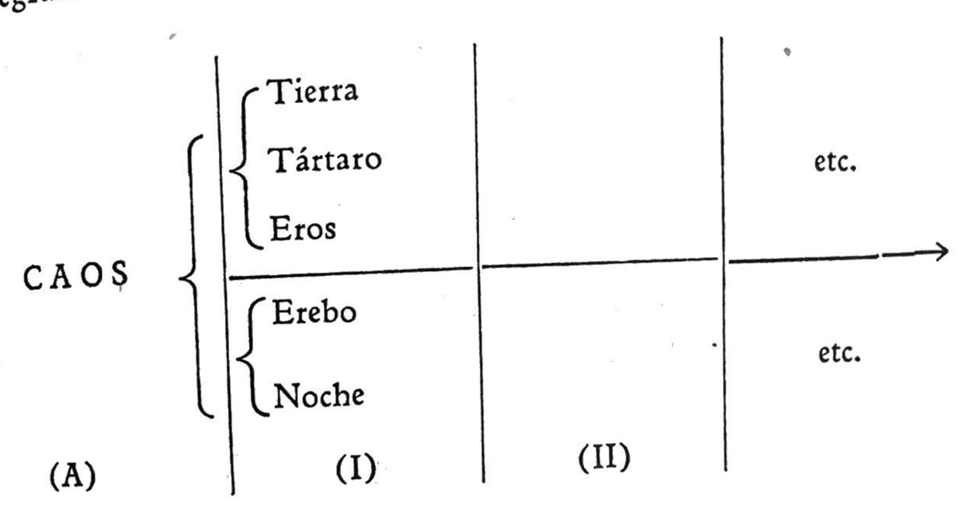
"la Demonio que todo gobierna".

No me he atrevido a traducir por "el Demonio" en vez de "la Demonio" (ἡ Δαίμων); es difícil saber, y no tengo medios técnicos para averiguarlo, si los códices permitirán leer ὅς en vez de ἥ; ὅς, Δαίμων en vez de Δαίμων ἥ, que suelen traer los textos actuales.

Tal Demonio central debe ser el Eros, a tenor de lo que dice en otro fragmento:

"lo primerísimo,
de entre todos los dioses el primero,
al Amor se formó". (Poem. fen., II.8.)

También en la Teogonía de Hesíodo, el Amor (Eros) es uno de los primeros engendros del Caos, junto con la Tierra y el Tártaro, integrando la serie complementaria del Erebo-Noche.



(Véase p. 20)

Que al Eros se le llame dios (θεός) o demonio (δαίμων) es cosa secundaria aquí.

Surgió del Caos el Amor; que es toda la materia el Caos, sólo que bajo forma de Inmediato-indeterminado-incomplejo, es decir, de mezcla explosiva, homogénea e isótropamente distribuída. Así Hesíodo.

Y surge como espontánea conflagración de la esfera Luz-Noche, el Amor. Así Parménides.

Y sobran las formas de Caos hesiodiano en Parménides, porque el mundo apariencial es, por necesidad y desde el principio, múltiple en acto, de contrarias cosas compuesto. La unidad dinámica absoluta se refugia en el Ser.

Parece, pues, que la esfera de lo apariencial posee como centro el Amor; tal es el dios o demonio que todo lo gobierna.

Y, ¿cómo gobierna el Amor, desde el centro, el mundo entero?

Hay en Parménides una frase lindísima para describir la manera como el Amor provoca en las partes de la esfera la explosión que será el parto de tal cosa:

μετὰ δὲ φλόγος ἵεται αἶσα·

Para cada cosa, a través de todo, dispara (ἵεται) el Amor la partecita de llama (φλόξ) que le ha tocado en suerte (αἶσα); y vuela, cual saeta (ἵεται, ἰόν), la parte de llama que debe causar la particular y prevista explosión, el parto terrible de cada cosa especial.

Las esferas u orbes más condensados (στεινότεραι) resultan entonces hechos de fuego menos puro, de fuego no acendrado, no discernido o cernido (ἄ-κριτος, κρίσις, cribar); tal impureza relativa del fuego proviene de la mezcla de la Noche, de la solidez o Materia.

No se puede sacar en limpio por los solos fragmentos conservados, la disposición apariencial del mundo en total. Parece que ha de concebirse todo cuerpo sólido celeste, que no sea puro globo de luz (como lo era el Sol para los helenos), como un orbe o esfera densa y sólida impregnada de "su" fuego, fuego impurificado, no bien cribado; a su derredor, como corona, puede darse una aureola de fuego o luz más puros y acendrados, pero todavía compuestos; tal capa aureolar está menos condensada, es menos estrecha (στενός); fuera de ella se encuentra una capa de Noche pura, bajo su forma de apariencial básico, sin explosión de luz y fuego; por fin, rodeando la Noche misma, está el Olimpo supremo, el omnicircundante Cielo, esfera de Luz pura, de Fuego acendrado.

Y esta disposición se repite alrededor de todo cuerpo material celeste.

Así que dejaré estos puntos en conjetura.

Hallamos algunos indicios más para corroborar esta interpretación:

"La luz ajena,
nocturno y luminoso ambiente de la Tierra."
(Poem. fen., II.10.)

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς·

Donde se ve que la luz está rodeando, cual periferia (περὶ), a la Tierra; y lo mismo habría que decir de los orbes celestes semejantes a la Tierra en su térrea contextura.

"Siempre y de todas partes hacia los rayos del Sol está mirando."
(Poem. fen., II.10.)

Αἰεί παπταινουσα πρὸς αὐγάς ἠελίοιο·

Parece que el texto se refiere de nuevo a la Tierra, cual ojo siempre abierto hacia el Sol.

El componente de fuego o de luz convertida en llama, por compenetración y frote con la solidez oscura (Noche), recibe el nombre de "ardorosa mente" (θερμὸν μένος); y es esta mente ardiente la que impele (ὁρμάω) a engendrarse a los astros y constelaciones; aprenderás, dice Parménides,

"de qué modo,
Tierra, Sol, Luna,
común Eter, galácteo Cielo, Olimpo supremo,
y de los astros la ardorosa mente
a engendrarse se impelieron". (Poem. fen., II.10.)

No sabemos el modo como Parménides habrá enseñado semejantes puntos en lo que del Poema nos falta.

Parece cierto que el Amor, bajo forma de ímpetu incendiario, de saeta de fuego, de llama voladora, interviene como motivo de explicación fenoménica del mundo apariencial; y sería el Eros la Luz en cuanto Fuego o llama, o la transformación que sufre la Luz al contacto y compenetración con la Noche en cuanto solidez material.

Recuérdese en todo caso que Parménides expone "la opinión de los mortales", y nos previene contra "el falaz ornato de sus palabras", es decir, contra las pretensiones de dar con ellas una "verdadera" explicación del mundo apariencial.

C.II.16 *La forma apariencial del conocer:* δόξα y γνώμη·

Por mucho que en todos los tiempos haya repugnado a los temperamentos idealistas, el tipo de conocer apariencial posee original

consistencia y leyes. Todas las teorías e intentos de descalificar la sensación llamándola conocimiento confuso, tipo de conocer transitorio e inconsistente, no han podido destruir el hecho de "que se da" tal tipo de conocimiento; y tal "que se da" y tal consistencia desafían el poder absorbente del entendimiento, que, a pesar de su enraizamiento en la vida, no llega a poder reabsorber y hacer desvanecerse por reabsorción en tipo intelectual la montrenca consistencia de la sensación.

Y por sensación hay que entender, no sólo lo que al conocimiento de los sentidos exteriores se refiere, sino el conocimiento en que se dan vitalmente fundidos conocimiento por sentidos internos, externos, y una forma exteriorizada del pensar mismo. Y cabe, dentro de esta fusión sintético-vital, de conocimientos, un tipo de explicación, casi un modelo intuitivo de ciencia. Y, si la ocasión lo permitiese, intentaría demostrar que los Elementos de Geometría de Euclides, por ejemplo, están construídos en este plan científico intuitivo, que lo geométrico se presentaba ante la mente geométrica de Euclides con la consistencia propia de apariencial, no con la de ser.

Pues bien: Parménides no pudo deshacerse tampoco de las pretensiones de consistencia propias del conocimiento sensible que voy a llamar en adelante "apariencial", para que no se piense solamente en el conocimiento de los sentidos. Y le dió dos nombres: δόξα (opinión) y γνώμη (conocer genético).

Opinión significa no un conocimiento probable sujeto a revisión y error, sino un conocimiento de lo aparente tal cual aparece; casi iba a decir un conocimiento fenoménico y fenomenológico, que dé un tipo de razón (logos) de lo que aparece (phainomenon) dentro y según lo que aparece. Si la opinión cambia, es porque lo aparente cambia por intrínseca ley; porque tal conocimiento se incrusta, se inserta y casi se ingiere en la esencial movilidad de lo aparente, en su radical posibilidad de aparecer y desaparecer. Cambia la opinión por parecidos motivos por los que cambia la dirección de la veleta: por seguir fielmente, por indicar exactamente la dirección de los vientos; y la movilidad del viento no es menos esencial que la inmovilidad de los principios parmenídeos del Ser.

Por su parte γνώμη significa conocer genético, un conocer que él mismo "nace" y del que "nace" otro conocer, de manera proporcional a como en el orden genético de las cosas una nace y se engendra de otra. Dentro del tipo de conocer noético y eidético una idea

no sale de otras ni con otras se encadena por vía de "génesis" o nacimiento, cual de la rama sale la hoja, sino por lógica, por formas deductivas puras, por relaciones y operaciones agenéticas, como las de "por tanto", "o", "y", "o sea" . . .

Y el conocer apariencial es, casi en rigor, un "árbol", no cual el de Porfirio, sino cual árbol de la vida cognoscitiva o conocimiento en fase vital, en desarrollo vital. Y es posible una especie de botánica cognoscitiva, de estudio de los tipos vivos de conocer, de sus originales y originantes estructuras, respecto de cada tipo de vida, frente al tipo abstracto, desenraizado y reseco, del conocer entitativo, del Pensar.

No será menester decir que, para que sirva de ejemplo, el tipo de filosofar de Hesíodo pertenece en rigor al tipo de conocimiento apariencial, de conocer y explicar genético; y que la Teogonía "vive", así con toda la fuerza del verbo vivir, que en ella un conocer se engendra y engendra a otros, mientras que en un tratado de lógica moderna un conocimiento se "sigue" de otros, mas no nace ni engendra.

Parménides, que vivió por primera vez en la historia conservada la consistencia del orden entitativo y su original tipo de conocer, a saber, el Pensar, pudo describir el tipo de conocer "vivo y engendrante" de la opinión. Y es lástima que no se nos hayan conservado sus observaciones y descripciones.

En griego, el verbo engendrarse es de los que admiten un aumento reduplicativo para designar la prolongación y desarrollo de la acción misma indicada por el verbo: así γί-γνεσθαι encierra el núcleo verbal γεν, el mismo que γένεσις; y la reduplicación extensiva γι—. No se nace ni se engendra en un momento o golpe; nacer es un proceso por el que de una raíz brota un brote vivo, todo en unidad mantenido.

El núcleo verbal γεν (genus, género, en-gen-drar) es él mismo una raíz verbal viviente de la que brota el brote γι, la acción prolongada, pujante, de engendrar. Y esto no es onomatopeya, sino estructura sutil de las lenguas vivas, cuando viven efectivamente en inmediación vital con la vida total, y no, como en nuestros tiempos, en que las lenguas no tienen de vivo sino el ser habladas por lenguas vivas.

Parecidamente: el conocer vital fundido e ingerido en y por tal mundo genético, admite el mismo brote vital y verbal, γι-γνώσκειν, nacido de la raíz γνω, para designar por tal engendramiento de bro-

tes verbales la manera como se vivía entonces el brotar de un conocimiento de otro, como de raíz.

De aquí que γνώμη no pueda traducirse por conocimiento, así simplemente, sino por conocimiento genético; y es gnome una sentencia nacida del alma popular, nacida del alma de un sabio, de uno de los siete sabios o de aquellos pocos felices mortales que han debido vivir el nacimiento mismo del conocimiento, que han debido sentir cómo en su boca de una palabra nacía otra o al menos le nacía un brote verbal.

Con el tiempo se notará la palabra como "río", que a uno le sale por la boca; y la palabra se llamará ῥῆμα, de ῥέειν, fluir, fluir como río; y, andando los tiempos, y enfriándose la vida, cristalizará a trozos el río de las palabras, y dará los "nombres" (ὄνομα); y podrá decir Aristóteles que "el que pronuncia un nombre nota que se le detiene (ἵστησι) el pensamiento discursivo (διάνοια), y el que oye un nombre nota parecidamente que se le queda en reposo (ἠρέμεσεν) la mente". (Aristóteles, de *Interpretatione*, cap. III, 16 b.) ¡Cuán lejos se hallaba ya entonces aquel tipo de palabra flúida y fluyente que Homero atribuye a Néstor:

τοῦ καί ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή.

(Ilíada, A, 249.)

"Más dulce que río de miel
fluía de su lengua la palabra."

De este tipo de conocimiento engendrante —γνώμη, γνῶσις, γιγνώσκειν—, más primitivo y viviente que el lógico y el dialéctico de Aristóteles y Platón, hablaré en otra obra sobre el origen de la lógica a partir de Homero.

Creo que con lo anterior bastará para dar una idea de la forma apariencial del conocer que Parménides llama γνώμη, y que he traducido por conocer genético.

Al Fuego-Luz y a la Noche-Materia llamó Parménides formas de conocimiento genético.

"determinaron los mortales
dar de formas de conocimiento el nombre
a dos . . ." (Poem. fen., II.1.)

Y tales apariencias básicos son ellos mismos "formas de conocimiento genético"; es decir, se da una fusión o identidad entre apariencial-cosa y apariencial-conocimiento parecido a la identidad entre Ser y Pensar.

El mundo apariencial y el conocimiento genético crecen a la par: γί-γνεσθαι, γι-γνώσκειν.

Llamaré a este unitario crecimiento de apariencial-cosa y apariencial-conocimiento "con-crecimiento" en vez de identidad. Y en él resulta hacedero explicar algún tanto la génesis misma del conocer del entendimiento humano, teniendo presente que, al hablar aquí Parménides de νὸος y φρὸνησις deben tomarse, no por Pensar y Estimar (forma valorativa absoluta), sino por las formas apariencias o genéticas correspondientes en el "lenguaje de los mortales" a tales términos.

Dice Parménides:

"porque tal como fuere en cada uno
la mezcla dominante de las multiflexibles partes,
tal es la mente
que a los hombres adviene;
que en cualquier hombre y en los hombres todos
lo que de las partes naciere
conoce;
que lo pleno
pensamiento". (Poem. fen., II.11.)

Ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυκάμπτων
τώς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν, τὸ γὰρ αὐτό
ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πασίν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστι νόημα·

Nótense las afirmaciones parmenídeas: 1) lo que de las partes "nace" (φύσις) en los hombres es lo mismo (τὸ αὐτὸ) que lo que conoce (φρονέει); o bien, la función cognoscitiva misma nace de las partes vivas (μελέων), de los miembros humanos; y esto pasa en todos (πᾶσιν) y en las partes de todo hombre (παντί).

2) dentro de cada miembro pensante por naturaleza, el entendimiento (νόος) surge como brote (παρέστηκεν) según y a medida de

la mezcla (κρᾶσις) de las partes multiflexibles de los miembros humanos (κρᾶσις μελέων πολυκάμπτων) de cada uno (ἑκάστῳ).

3) el pensamiento (νόημα) nace (φύσις) cuando la mezcla de los miembros multiflexibles llega a predominar o a plenitud (πλέον).

Así piensan los mortales y así creen vivir el pensar: como algo nacido en ellos, como una prolongación o brote último de la vida mortal de su cuerpo, llevada al ápice de su desarrollo y diferenciación (miembros multiflexibles, πολύ-καμπτον; κρᾶσις). Concepción vitalista del pensar. Y tal vez se den o se hayan dado hombres felices que hayan notado el nacer mismo del pensar, su nacer de mi carne, el brotar mi pensar de mi carne, un pensar vivo alimentado por la misma savia vital que alimenta mis miembros, antes de explotar tal brote y lanzar lejos de sí la semilla transcendente de una idea pura, el Ser en cuanto tal.

Los diversos tipos del conocer genético o natural irán surgiendo y brotando a medida que formen un entresijo cada vez más complejo y flexible las partes básicas, Materia-Radiación; y cuando llegue a su máximo, al máximo posible al hombre, tal complejidad flexible, lo que entonces brota es el pensamiento, como brote de plenitud, como lo absolutamente dominante y supremo.

Todo un programa de explicación genética de la génesis vital del conocer y sus tipos.

No sabemos qué más dijo sobre este punto nuestro viejo padre en la filosofía, Parménides.

C.II.17 *La forma apariencial del Decir: la elocución o etiqueta verbal.*

Las palabras σῆμα, ἐπισημον, junto con las de ὄνομα, ὀνομάζειν, sirven en el Poema fenomenológico para designar la forma apariencial del Decir, en vez de las de λόγος, λέγειν, con que, en el Poema ontológico, se expresa la forma óntica del Decir.

Y afirma Parménides que:

"a todas las cosas, a cada una
nombre
como insignia
impusieron los hombres". (Poem. fen., II.12.)

τοῖς δ' ὄνομα ἄνθρωποι ἐπὶσημον κατέθεντο.

La función de nominación apariencial se designa en el Poema fenomenológico por σήματα ἔθεντο (II.11), "atribuyeron signos"; por ὄνομα ἐπίσημον κατέθεντο (II.12), imponer nombres con función de insignia.

Recordando una frase aristotélica podemos decir que los nombres, en un universo apariencial, ejercen solamente función semántica, mas no apofántica; no llegan a ser logos estrictos.

'Εστί μέν πᾶς λόγος σημαντικός, "es toda palabra semántica" (Aristóteles, de *Interpretatione*, cap. IV, 17 a); es decir, toda palabra alude o es signo, insignia, etiqueta, de un objeto, aunque no siempre llegue a ser apofántica, descubridora de lo que el objeto "es".

Parménides sostendrá que solamente el logos descubre lo que es, el Ser; el logos posee función ontológica. Mas la palabra o la nominación (ὄνομα, ὀνομάζειν) sólo dispone de poder indicativo; es signo, señal, etiqueta, insignia. Le corresponde únicamente función semántica, en el restringido sentido que doy a esta palabra, contraponiéndolo a función apofántica.

¿Se puede barruntar más o menos lo que por tal función semántica entendió Parménides?

Si dispusiésemos los matices conceptuales por su orden, habría que ordenar de la siguiente manera las palabras citadas en este número:

1) nombre, ὄνομα.

2) nombre indicativo, ὄνομα ἐπίσημον.

3) logos semánticos, λόγος σημαντικός.

4) logos declarativo o apofántico, λόγος ἀποφαντικός.

Parece, conjeturando audazmente por los textos del Poema fenomenológico, que logos en cualquiera de las dos formas, apofántica y semántica, pertenece a la esfera del Ser, ya que, según Aristóteles, el logos apofántico es el logos en que se descubre (ἀληθεύειν, ἀλήθεια) la verdad de la cosa, lo que la cosa "es", su sustancia o esencia que es llamada ἀληθῶς ὄν, ser-en-verdad, ser-al-descubierto-ya. Y logos semántico es un logos en vías de llegar a apofántico, en estadio preontológico.

Según estos términos aristotélicos, el logos, en su doble y ordenada función a la Verdad (ἀλήθεια) debería hallar acomodo sólo en la "bellamente circular esfera de la Verdad" (Proem. I.9); es decir, refiriéndome a Parménides, en la esfera del Ser descrito en el Poema ontológico.

En cambio: dentro de la esfera aparienciaI, no caben sino nombres simples o nombres con función episemántica (ἐπί-σημον), cual naturales insignias. En esta esfera, los nombres no pueden llegar a descubrir la verdad de las cosas. La verdad de las cosas —según Parménides, Platón y Aristóteles mismo— es tan diversa de lo que las cosas del mundo apariencial dejan ver sin más, que los nombres, apodados por los mortales a las cosas tal cual aparecen, no pueden ni aludir a lo que ellas son, mucho menos poner en verdad o en claro lo que son.

Pero dentro del orden apariencial (διά-κοσμος) puede darse una suerte de explicación de los aparienciales dados y engendrados a partir de los básicos, y, desde este punto de vista, los nombres que los mortales dan, en su trato ordinario, a las cosas, adquieren una nueva función, mortal también, función episemántica.

Y no dudo que, por ejemplo, el modo de habíar de Hesíodo quedaría catalogado por Parménides dentro de tipo de palabras y explicación episemántica.

En otra obra mía he tratado de tipo de definiciones o caracterizaciones homéricas, contraponiéndolo al tipo de caracterización dialéctica de Platón y a la estrictamente definitoria de Aristóteles.

Homero caracteriza las cosas por epítetos, y por sistemas de epítetos convergentes. Y sería un estudio sumamente interesante comparar el tipo propio de descripción por nombres epi-semánticos (ἐπι-σημαν-τικός), propio del orbe apariencial parmenídeo, con el tipo de caracterización por epí-tetos (ἐπί-θετον) de Homero.

Quédese para otra ocasión.

Y ¿la manera como el físico moderno describe el mundo apariencial, proyectándolo en espacio y tiempo, o en el espacio-tiempo relativista, no equivaldrá a una descripción episemántica, por etiquetas ordenadamente numeradas, impuestas a las cosas y sus estados aparienciales?

Es cierto, al menos, que Parménides no consideraría tal descripción como ontológica.

¿En dónde, pues, catalogarla?

C.II.18 *De apariencial a aparición "de" y a apariencia.*

Parménides llegó a notar la inconsistencia de lo apariencial al descubrir la consistencia absoluta del Ser.

La movilidad cambiante del mundo apariencial no ha de ser confundida con su radical inconsistencia; el movimiento y los cambios pueden tener sus leyes fijas y sus tipos de interno equilibrio. Aunque todo lo sensible estuviese en reposo, no por eso dejaría de presentarse como inconsistente frente al Ser, así el agua es menos consistente que el diamante, aunque los dos se hallen en reposo.

El descubrimiento de la consistencia absoluta del Ser por Parménides es, en rigor, un fenómeno religioso; es el descubrimiento de lo Absoluto bajo la forma de Ser, dando el Ser absoluto. Por esto Parménides nos describe en el poema ontológico las circunstancias en que tuvo lugar tal revelación religiosa y las diosas o demonios a quienes debe tal rapto al cielo de la Verdad, donde contempló el Ser.

Es algo abismáticamente diverso notar la inconsistencia de las cosas en cuanto "objetos" y notar la inconsistencia de las cosas en cuanto tales; como son dos sensaciones diversas notar que a uno se le desvanecen por alejamiento todos los objetos visibles o se le esfuman simplemente porque cierra los ojos, y otra muy diversa sensación es que, aun teniendo los sentidos bien abiertos, y estando las cosas bien presentes y al alcance de las manos, se deshagan bajo mis pies las cosas sólidas en líquidas, éstas en vapor y me vaya hundiendo entre las cosas convertidas en nube.

Puedo notar la inconsistencia "objetiva" de todas las cosas; hacer —por virtud de ciertos sentimientos o técnicas internas, como la angustia heideggeriana o la duda metódica o el paréntesis fenomenológico— que se me desaparezcan todas las cosas, no dándoles posibilidad de acceso, o de presentárseme u objetivárseme, sean por lo demás tan consistentes cuanto quieran en sí mismas; y, por medio de tal inconsistencia "objetiva", descubro la consistencia de mi yo, la consistencia "subjetiva" como algo absoluto, mas sólo respecto de lo que de objetivo, objetivable, presentable para mí poseen las cosas, lo cual, probablemente, debe ser bien poco en relación al haber total de lo que son en sí.

Empero, notar la inconsistencia de las cosas en cuanto tales, en total, aun cuando pretenda agarrarme desesperadamente a ellas,

asentarme en ellas, dándoles todas las posibilidades de acceso, es un fenómeno que descubre el Absoluto; es un fenómeno o la vivencia genuinamente religiosa, el sentido de absoluta dependencia, por hablar con una frase feliz de Schleiermacher, o el sentirse creatura, por decirlo con otros términos más viejos y venerables; sentimiento que me descubre no sólo la inconsistencia "positiva" de todo, sino la inconsistencia positiva de mi mismo yo.

A Parménides le faltó para esta vivencia religiosa del Absoluto notar la inconsistencia de su yo; y le faltó por el simple motivo de que hasta Descartes no se descubrirá que "yo soy", que "yo pienso"; ni se tomará conciencia de la inconsistencia "objetiva" de todas las cosas, y de mi correlativa consistencia "subjetiva".

Pero Parménides notó la inconsistencia "positiva" de todas las cosas del mundo apariencial y, por el mero hecho, se le descubrió un Absoluto positivo, el Ser, o el Absoluto bajo el aspecto de Ser.

Iba a llamar a esta vivencia "vivencia religiosa de religión natural", en que se descubre lo Absoluto como el Ser, cuando en otras vivencias religiosas más profundas, como la cristiana o la plotiniana, se descubrirá el Absoluto como el Amor, o como lo Uno; dejando abajo, muy abajo, el ser, la sustancia, la mente. Así Platón, y sobre todo Plotino, y el cristianismo primitivo y auténtico.

Al vivir lo apariencial como inconsistente en sí mismo, lo apariencial se aparece como apariencia y como aparición de lo Absoluto.

El auténtico místico cristiano vivirá el mundo todo, no cual nosotros —como cuerpos vivos o no vivos, como sustancias atómicas, como universos de objetos o ciencias. . . —, sino como "creaturas"; y el aspecto de creatura convierte lo apariencial todo en apariencia, es decir, en apariencial inconsistente, y en aparición de lo Absoluto; en "creatura" de Dios, en imágenes y huellas de la Divinidad.

Parecidamente: Parménides vive lo apariencial como apariencial inconsistente o apariencia; mas sólo mientras y porque vive la absoluta consistencia del Ser; y vive lo apariencial como aparición de lo Absoluto, del Ser. Y aquí los términos apariencia y aparición de no equivalen a falso o engañoso, sino al revés: a patentización de lo que es, del Ser, por medio de una transformación óntica y fenomenológica de lo apariencial que descubre su estructura de lugar sistemático de aparición del Ser, y se aparece como apariencia, como apariencial inconsistente, de consistencia inferior a la absoluta del Ser.

El aire debe notar consistente al agua; pero, si por un fenómeno físico conveniente, el aire se solidificase, la notaría inconsistente, se hundiría en ella, sin que el agua se hubiese transformado en su constitución. Lo cual quiere decir que las cosas, exceptuando lo Absoluto, no son ni consistentes ni inconsistentes unas frente a otras. Sólo valen dos correlaciones absolutas dentro de este orden:

1) la consistencia absoluta "sujetiva" frente a la inconsistencia "objetiva" o de lo que de "objetable" tienen las cosas respecto del yo.

2) la consistencia positiva, transobjetiva, de lo Absoluto frente a todos, cosas y sujeto.

La primera se descubre por procedimientos intrínsecos al sujeto, propios del yo individual o transcendental, y es un fenómeno no religioso.

La segunda se nos descubre en los estados rigurosamente místicos o religiosos, y admite grados propios de cada época histórica.

Parménides no nos da, en los fragmentos conservados, más detalles de este terremoto por el que se le hundió el mundo apariencial, vivido como consistente por la opinión y por el conocimiento genético, y por el que se apareció el Absoluto, la absoluta consistencia del Ser.

Pero lo expresó en frase insuperable:

"Según, pues, la opinión,
estas cosas así fueron y así son;
pero, inmediatamente,
a partir de lo que son y a madurez llegadas
perecerán las presentes."

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε νῦν τε ἔασι·
καὶ μετέπειτα ἀπὸ τοῦδε τελευτήσοσι τραφέντα·

Cuando las cosas del mundo apariencial llegan a madurez, cuando están más alimentadas (τραφέντα) de realidad, bien engordadas y cebadas, cuando, pues, parecería que están más seguras en virtud de esta presencia de plenitud, Parménides pronuncia sobre ellas la maldición:

"reventarán de gordas",

perecerán por su misma plenitud.

¿Cómo desaparecerá, pues, el mundo apariencial?

¿Será reabsorbido por el universo del Ser?

Nada responde Parménides a tales problemas de escatología metafísica, y no hay motivo para atentar o intentar en este comentario una respuesta a lo que no se nos pregunta.

Y releyendo la frase final del Poema, no puedo menos de recordar, sintiéndome niño ante nuestro venerable y viejo padre en la filosofía, la forma como en mi tierra terminan los cuentos:

"y colorín, colorado,
este cuento está acabado".

Que "cuento", a los ojos de Parménides, parecía el mundo apariencial; cuento de mortales, cuento para críos grandes, bien engordados y cebados para la muerte apariencial.

Y por eso termina el cuento fenomenológico diciendo burlonamente:

"Según, pues, la Opinión,
estas cosas así fueron y así son."

Así termina el cuento fenomenológico.

Y así termina el comentario al cuento fenomenológico de Parménides.

Y termino deseándome para mí esa muerte por madurez, que, después de bien cebado en lo apariencial, me dé la vida consustancial con lo Absoluto.

INDICE

Comentarios al Proemio

Comentarios al Poema Ontológico

COMENTARIOS AL POEMA FENOMENOLÓGICO

OBRAS DEL AUTOR

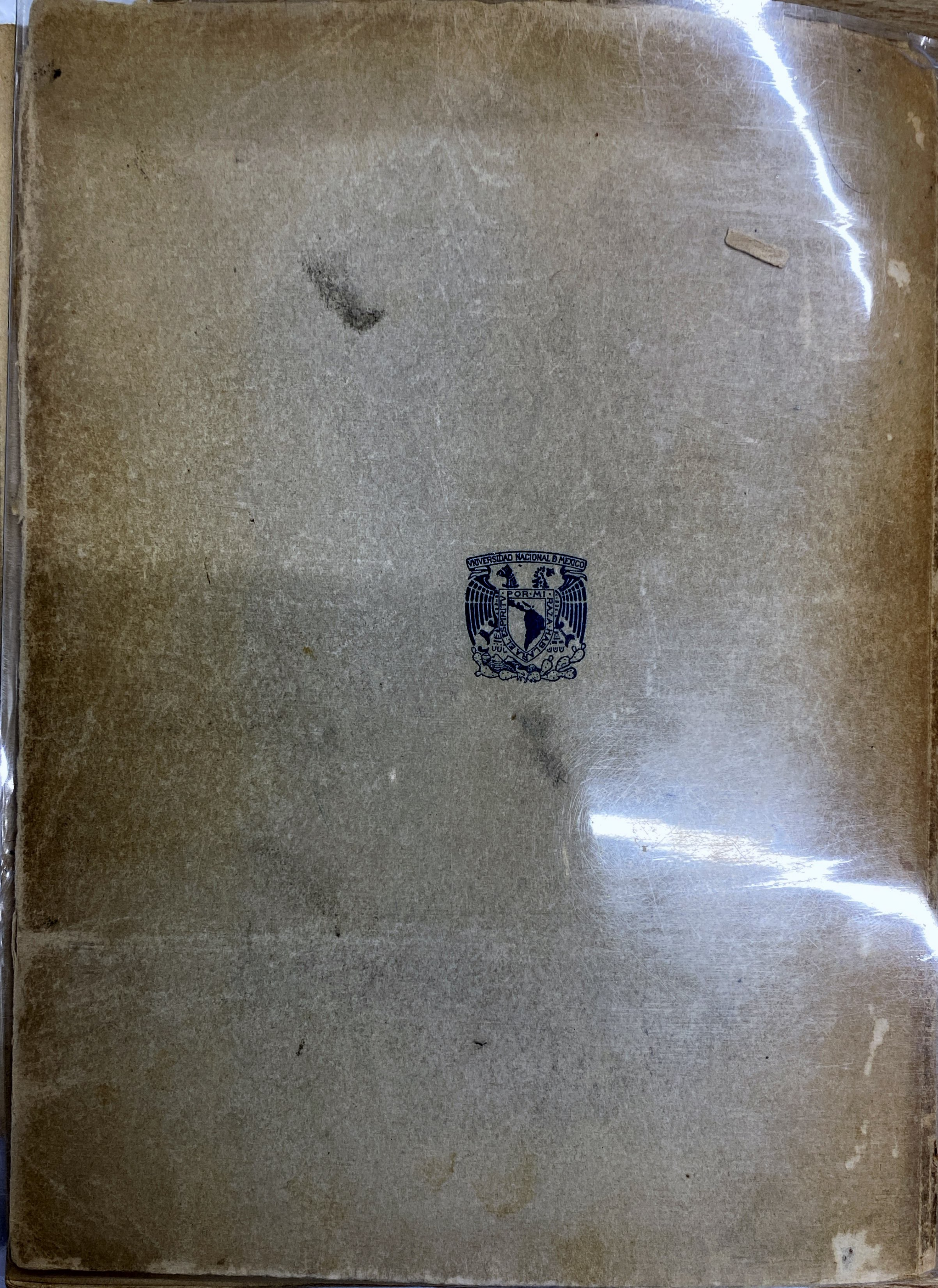
OPERA LATINA

1 *De metaphysica multitudinis ordinatione, secundum Divi Thomae principia*. Piacenza, 1928.
2 *De natura et supposito, secundum primum philosophiae principium*. Barcinone, 1932.

EN ESPAÑOL

1 *Sobre la teoría tomista de materia y forma*. Barcelona, 1933.
2 *Las nociones de causa, efecto y causalidad en las ciencias físicas modernas*. Barcelona, 1934.
3 *Assaigs moderns per a la fonamentació de les matemàtiques (en catalán)*. Barcelona, 1934.
4 *Introducción a la logística*. Vol. I, 1934. Vol II, 1935. Barcelona. Institut d'estudis catalans.
5 *Introducción a la lógica moderna*. Barcelona, 1936.
6 *Introducción al filosofar*. Universidad de Tucumán, 1939.
7 *Tipos históricos del filosofar físico*. Tucumán, 1941.
8 *Invitación a filosofar*. Colegio de México. México. Vol. I, 1940. Vol. II, 1942.
9 *Filosofía de las ciencias, Teoría de la relatividad*. Editorial Séneca. México, 1940.
10 *Presencia y experiencia de Dios en Plotino*. Editorial Séneca. México, 1942.
11 *El poema de Parménides. Texto y comentarios*. Universidad de México, 1943.
12 *Tres poemas primitivos de la filosofía griega*. Colegio de México, 1943.

SE ACABÓ DE IMPRIMIR ESTA OBRA EL 19 DE MARZO DE 1943, EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA DE MÉXICO, BAJO LA DIRECCIÓN DE FRANCISCO MONTERDE.


UNIVERSIDAD NACIONAL DE MEXICO
POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU